كتاب[1] نهاية الاقدام

في علم الكلام

CHECK

تصنيف[2] الشيخ الامام العالم

عبد الكريم الشهرستاني

رحمة الله عليه

حرره وصححه

الفرد جيوم



١) الجزء الاول من (ف محرّف) — ٢) من تصنيف امام الائمة سيد مشايخ اهل السنة تاج الدين برهان الحق ترجمان الصدق عضد الشريعة . . . فخر الايام ابى عبد الله محمد عبد الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم[1] اللهمّ عونك وتيسيرك ٣

الحمد لله حمد الشاكرين والصلوة على[2] رسوله المصطفى[3] وآله الطيبين الطاهرين اجمعين اما بعد فقد اشار الي[5] من[6] اشارته غنم وطاعته حتم ان اجمع له مشكلات الاصول واحل له[7] ما انعقد من عوامضها على ارباب العقول لحسن ظنه بي اني وقفت على نهايات[8] النظر وفزت بغايات مطارح الفكر ولعله[9] استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم لعمري

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم ار الا واضعاً كف حائر على ذقن او قارعاً سن نادم[9]

فلكل عقل ونظر[10] مسرى ومسرح[11] هو سدرة المنتهى[12] ولكل قدم[13] مخطا ومجال هو غايته القصوى[14] اذا وصل اليها ووقف دونها فيظن الناظر اولّا ان ليس وراء مرتبته مطاف لطيف الخاطر ولا فوق درجته مطرح لشعاع الناظر ويتيقن آخرًا ان مطار الافكار بذات[15] المقدار وجناب العزة لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَارَ[16]

٣ ١) ب بسم رحمتك ياارحم الراحمين. ف فيه استعين وعليه اتوكّل — ٢) ف ﷺ سيدنا محمد ١٤ - ١٣ ف سـ — ٤) ـ — ٥ ا ب سـ — ٦) الحريري مقدمة المقامات - ٧) ب و ف ر مسارح - ٨) ف عد . راجع الحريري مقامة ٢ وامثال العرب ٢٢٩,٢ ٩) الملل والنحل ص ١٣٢ — ١٠) ف مطار — ١١) ف سـ — ١٢) سورة ٥٣, ١٤ — ١٣) ف قوم — ١٤) ف الاقصى — ١٥) ب و ف مدار — ١٦) سورة ٦. ١٠٣ —

أَرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ[١٧] لعله اشار[١٨] الى الحالتين يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئاً
٤ وَهُوَ حَسِيرٌ[١٧] لعله اشار[١٨] الى العجز عن[١٩] الادراك اذ هو اللطيف[١٩] الخبير فعليكم بدين العجائز فهو من اسنى الجوائز واذا[١] كان لا طريق الى المطلوب من المعرفة الا الاستشهاد بالافعال ولا شهادة للفعل الا من حيث احتياج الفطرة واضطرار الخلقة فحيثما كان[٢] العجز اشد كان اليقين اوفر واكد وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ[٣] فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ[٣] لا جرم أَمَّنْ يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ[٤] والمعارف التي تحصل من تعريفات احوال الاضطرار اشد رسوخاً في القلب من المعارف التي هي نتائج الافكار في حال الاختيار ومن دعاء الابرار إلهي فكم من بلاء جاهد صرفت عني وكم من نعمة سابغة اقررت بها عيني وكم من صنيعة كريمة لك عندي انت الذي اجبت عند الاضطرار دعوتي واقلت عند العثار زلتي واخذت لي من الاعداء بظلامتي الكلمات الى آخرها وكان القلم يعبر عن حالتي[٥] باواخرها رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحاً تَرْضَاهُ[٦] وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ[٧] هذا
٥ وقد اوردت[٨] المسائل على تشعث خاطري وتشعب فكري ممتثلاً امره في معرض المباحثات ترتيباً وتمهيدًا وسؤالا وجواباً وجعلتهما عشرين قاعدة تشتمل على جميع مسائل الكلام وسميت الكتاب نهاية الاقدام في علم الكلام والله الموفق والمعين وبه الحول والقوة

---

١٧) ٦٧ ,٤ — ١٨) ب و ف اشارة — ١٩...١٩) ف ادراك اللطيف
٤ — ١) ف اذ — ٢) ب و ف ز الاضطرار و — ٣) ١٧ ,٦٩ — ٤) ٢٧,
٦٣ — ٥) ب حاله — ٦) ب و ف ترضيه — ٧) ٤٦, ١٣ — ٨) ف اردت

القاعدة الاولى

في حدث العالم وبيان استحالة حوادث لا اول[١] لها واستحالة وجود اجسام لا تتناهى مكانا

مذهب اهل الحق من اهل[٢] الملل كلها ان العالم محدث ومخلوق[٣] احدثه الباري تعالى وابدعه وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء ووافقتهم على ذلك جماعة من اساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل تاليس وانكساغورس وانكسمايس ومن تابعهم من اهل ملطية ومثل فيثاغورس وانبدقلس وسقراط وافلاطن[٤] من اثينية ويونان وجماعة من الشعراء والنساك ولهم تفصيل مذهب في كيفية الابداع واختلاف رأي في المبادي الاول شرحناها في كتابنا الموسوم بالملل والنحل ومذهب ارسطاطاليس ومن شايعه مثل برقلس والاسكندر الافروديسي وثامسطيوس ومن نصر مذهبه من المتأخرين مثل ابي نصر الفارابي ٦ وابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا وغيرهما من فلاسفة الاسلام ان

---

٥ — ١) ف ز زمانا — ٢) ب و ف ـ — ٣) ف ز له اول — ٤) ب افلاطون

للعالم صانعاً مبدعاً وهو واجب الوجود بذاته[1] والعالم ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالواجب بذاته[1] غير محدث حدوثاً يسبقه عدم بل معنى حدوثه وجوبه بهِ وصدوره عنه واحتياجه اليه فهو دائم الوجود[2] لم يزل ولا يزال فالباري تعالى اوجب بذاته عقلاً وهو جوهر مجرد[3] قائم بذاته مجرد عن المادة وبتوسط ذلك اوجب عقلاً آخر ونفساً وجرماً سماوياً وبتوسطهما وجدت[4] العناصر والمركبات وليس يجوز ان يصدر عن الواحد الا واحد ومعنى الصدور عنه وجوبه بهِ ولا يتصور[5] موجَب بغير موجِب فالعـالم سرمدي وحركات الافلاك سرمدية لا اول لها تنتهي اليه فلا تكون حركة الا وحركة قبلها فهي لا تتناهى مدة وعدة واتفقوا على استحالة وجود علل ومعلولات لا تتناهى واتفقوا ايضاً على استحالة وجود اجسام لا تنتهي[6] بالفعل والضابط لمذهبهم فيما يتناهي وما لا يتناهي ان كل عدد فرضت احاده موجودة معاً وله ترتيب وضعي او فرضت احاده متعاقبة في الوجود وله ترتيب طبيعي فان وجود ما لا نهاية له فيه مستحيل

٧ مثال القسم الاول جسم وله بعد لا يتناهى

ومثال القسم الثاني[1] حركات دورية[1] علل ومعلولات لا تتناهى وما عدى ذلك كل جملة وعدد فرضت احاده معاً او متعاقبة لا ترتيب لها وضعاً ولا طبعاً فان وجود ما لا[2] نهاية له[2] فيه غير مستحيل

---

٦ — ١) ا ب ـ — ٢) ف للوجود به — ٣) ب و ف ـ — ٤) ب حدثت — ٥) ف ز وجود — ٦) ف تتناهى

٧ — ١...١) ب و ف ـ — ٢...٢) ف يتناهى

مثال القسم الاول نفوس انسانية لا تتناهى وهي معاً في الوجود بعد مفارقة الابدان

ومثال القسم الثاني حركات دوريــة[2] وهي متعاقبة في الوجود ومدار المسئلة على الفرق بين الايجاد[3] والايجاب[4] وبين[5] التقدم والتأخر • وان ما حصره الوجود فهو متناهٍ من غير فرق بين الاقسام وما[6] لا يتناهى قط ولا يتصور الا في الوهم والتخيل دون الحس والعقل[7] ولا بد من بحث على محل النزاع حتى يتخلص[8] فيكون التوارد بالنفي والاثبات على محل واحد من وجــهٍ[9] واحد فيصبح انقسام الصدق والكذب والحق والباطل ولا يتبين محل النزاع الا بالبحث عن اقسام ٨
التقدم والتأخر فقال القوم التقدم والتأخر يطلق ويراد به[1] التقدم بالزمان[2] كتقدم الوالد على الولد ويطلق ويراد به[1] التقدم بالمكان والتأخر به كتقدم الامام على المأموم وقد يسمى هذا القسم متقدماً[3] بالرتبة وقد يطلق ويراد به الفضيلة كتقدم العالم[4] على الجاهل وقد يطلق ويراد به التقدم بالذات والتأخر بها كتقدم العلة على المعلول وهاؤلاء قصدوا في اطلاق لفظ الذات فانهم[5] ارادوا به العلية والذات اعم من العلية فكان من حقهم ان يقولوا التقدم بالعلية ثم العلة الغايية تتقدم على المعلول في الذهن والتصور لا في الوجود فهي متأخرة في الوجود متقدمة في الذهن بخلاف العلة الفاعلية والعلل الصورية فانها

٢) ب و ف لا تتناهى — ٣) ف ز بالاختيار — ٤) ف ز بالذات — ٥) ب و ف وبيان — ٦) ب و ف وان ما — ٧) ب و ف والتعقل لعله صواب — ٨) ب و ف يتخلص — ٩) ف ووجه

٨ — ١) ف يطلقان . . . جميعا — ٢) ف ز والتأخر به — ٣) ا متقدما — ٤) ف الامام — ٥) ب و ف لانهم

لا تكون مقارنة في الوجود فافهم هذا فانه ينفعك في نفس المسئلة حيث يستشهدون كشعاع الشمس مع الشمس وحركة الكم مع حركة اليد فانهما وان تقارنا في الزمان[٦] انهما اذا أُخذا على ان احدهما سبب والثاني مسبَّب لم[٧] يتقارنا في الوجود لان وجود احدهما مستفاد من وجود الاخر فوجود المفيد كيف يقارن وجود المستفيد لكن
٩ اذا أُخذا على ان وجودهما مستقلًا[١] من وجود[٢] واهب الصور فحينئذ يتقارنان في الوجود وهناك لا يكون احدهما سبباً والثاني مسبباً ومنهم من زاد قسماً خامساً وهو المتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ولو طالبهم مطالب لِمَ حصرتم الاقسام في اربعة او خمسة لم يجدوا على الحصر دليلًا سوى الاستقراء حتى لو قيل لهم ما الذي[٣] انكرتم على من زاد قسماً سادساً وهو التقدم والتأخر في الوجود من غير التفات الى الايجاب بالذات ولا التفات الى الزمان والمكان والتقدم للواحد على الاثنين شديد الشبه بهذا القبيل فان الواحد ليس بعلة يلزم منه[٤] وجود الاثنين ضرورة بل يمكن ان يتصور شيآن احدهما وجوده بذاته والثاني وجوده مستفاد من غيره ثم بعد ذلك يقع البحث في انه يستفيد وجوده منه اختيارًا او طبعاً او ذاتاً هذا معقول بالضرورة[٥] ثم يجب ان يفرض تقدم وجود المفيد على وجود المستفيد من حيث الوجود فقط من غير ان يخطر بالبال كون المفيد علة لذاته او موجودًا[٦] بصفة ثم يقع بعد ذلك التفات الى ان

---

٦) ف اه — ٧) ف لن

٩ — ١) ف مستفاد — ٢) ب و ف سـ — ٣) اقط ز — ٤) ب و ف يلزمه — ٥) ف لم — ٦) ب و ف زله

الوجود[٧] المستفيد وجود واجب به لانه علته[٨] او لا يجب به وذلك لان الوجوب بالغير لازم به فانه يحسن ان يقال هذا قد وُجد عنه ١٠
فوجب به ولا يجوز ان يقال وَجب به فوجد عنه ولكل معنى من معاني التقدم والتأخر معية في مرتبته لا يجامع التقدم والتأخر في تلك المرتبة ويجامع في مرتبة اخرى مثاله تقدم السبب على المسبب ذاتاً ووجودًا او مقارنته معاً وزماناً او مكاناً ولكن لا يجوز ان تطلق معية ما على الباري تعالى والعالم فاذا ثبت هذا قلنا اما التقدم والتأخر الزماني فيجب نفيهما عن الباري تعالى وكما لا يجوز ان يتقدم على العالم زماناً لم يجز[١] ان يكون مع العالم زماناً فانّا كما نفينا التقدم الزماني نفينا المعية الزمانية[٢] ومثار الشبهة ومجال الخيال هاهنا فان فازت سفينة النظر عن هذه الغمرة فاز اهل الحق بقصب السبق في المسئلة فان ما لا يقبل الزمان ولم يكن وجوده[٣] زمانياً لم يجز عليه التقدم والتأخر والمعية الزمانية كما ان ما لا يقبل المكان ولم يكن وجوده وجودًا[٤] مكانياً لم يجز عليه التقدم والتأخر والمعية المكانية فقول الخصم ان العالم معه دايم الوجود ايهام بالزمان فيقال يجوز ان يكون موجودان احدهما متقدم بالذات والاخر متأخر بالذات ويكونان معاً في الزمان فان التقدم بالذات لا ينافي المعية في الزمان كتقدم ١١
السبب على المسبب وحركة اليد على حركة المفتاح في الكم لكن اذا كان وجودهما زمانين فاما وجود[١] لا يقبل الزمان اصلاً كيف

---

٧) ف وحود — ٨) ف علة

١٠ — ١) ب لم عر ايضاً — ٢) ا — — ٣) ب ز وجوه — ٤) ب ف —

١١ — ١) ف ز م ا ب موحود

يطلق عليه معية بالزمان وذلك كالتقدم بالمكان والمعية به[2] فان السبب والمسبب قد يكونان معاً في المكان ويسبق احدهما الاخر بالذات لكن اذا كان وجودهما مكانيين[3] فاما وجود[4] لا يقبل المكان اصلًا فكيف يطلق عليه معية المكان ونحن لا ننكر ان الوهم[5] يرتمي الى مدة مقدرة قبل العالم كما يرتمي الى قضاء مقدر فوق العالم وذلك وهم مجرد وخيال محض فلا فضاء ولا بينونة كما يقدره الكرامي ولا زمان ولا مدة كما يقدره الوهمي ولو قدر تقديرًا عالم آخر فوق هذا العالم لم يؤدِ ذلك الى تجويز عوالم هي اجسام[5] لا تتناهى اذ قد تبين بالبرهان استحالة بعدٍ لا يتناهى في الملا والخلا وكذلك لو قدر تقديرًا عالم آخر قبل هذا العالم لم يؤدِ ذلك الى تجويز عوالم هي متحركات لا تتناهى اذ تبين بالبرهان استحالة مدة وعدة لا تتناهى فرجع الخلاف اذًا الى استحالة[6] وجود جسم لا يتناهى بعدًا وبيان استحالة وجود اجسام لا تتناهى زماناً فان الخصم يسلم التقدم والتأخر في المعية فاذا
١٢ سلم التقدم نقول لا[7] يلزم من تقدير جسم لا يتناهى بعدًا وان[1] كان مستحيلًا ان[1] يكون مع الباري تعالى بالمكان كذلك لم يلزم من تقدير حركات لا تتناهى زماناً ان تكون مع الباري تعالى بالزمان فانه تعالى غير قابل للزمان والمكان وكان الله ولم يكن معه شيء اذ لم تكن معية بالذات[2] ولا بالوجود ولا بالرتبة المكانية والزمانية ولم يلزم من اطلاق كونه موجدًا ان يكون الموجَد معه في الوجود[3] ولا لزم من اطلاق كونه موجِباً ان يكون الموجَب معه في الوجود[3]

---

٢) ف له — ٣) ا كافياً — ٤) موجود ب ز ما — ٥) ا ز ه — ٦) ب ـ — ٧) ا ـ
١٢ — ١...١) ف ـ — ٢) ف بالزمان — ٣...٣) ف ـ

فان الوجود المستفاد لا يكون مع الوجود المفيد وكان المعية من كل وجه وعلى كل معنى من الاقسام منفياً عنه سواء اطلقناها[٤] في قسم واحد او في قسمين مركبين[٥] ونحن نبدأ[٦] بطرق المتكلمين ثم نعود الى ما ذكرناه من الكلام على محل النزاع[٧]

فنقول للمتكلمين طريقان في المسئلة احدهما اثبات حدث العالم والثاني ابطال القول بالقدم

اما الاول فقد سلك عامتهم طريق الاثبات باثبات الاعراض اولًا واثبات حدثها[٨] ثانياً وبيان استحالة خلق[٩] الجواهر عنها[١٠] ثالثاً وبيان استحالة حوادث لا اول لها رابعاً ويترتب على هذه الاصول ١٣ ان ما لا[١] يسبقه[١] الحوادث فهو حادث وقد اوردوا هذه الطريقة في كتبهم احسن ايراد

واما الثاني فقد سلك شيخنا[٢] ابو الحسن الاشعري رضى الله عنه طريق الابطال وقال لو قدرنا قدم الجواهر لم يخل من احد امرين[٣] اما ان تكون مجتمعة او مفترقة او لا مجتمعة ولا مفترقة او مجتمعة ومفترقة معاً او بعضها مجتمع وبعضها مفترق وبالجملة ليست تخلو عن اجتماع وافتراق او جواز طريان الاجتماع والافتراق وتبدل[٤] احدهما بالثاني وهي بذواتها لا تجتمع ولا تفترق لان حكم الذات لا يتبدل وهي قد تبدلت[٥] فاذًا لا بد من جامع فارق[٥] فيترتب على هذه الاصول ان ما لا يسبق الحادث[٦] فهو حادث وقد اخذ الاستاذ ابو

— ٤) ب و ف اطلقتها — ٥) ف ز فثبت كان الله ولم يكن معه شي — ٦) ب و ف نبتدى — ٧) ب و ف التنازع — ٨) ب و ف حدوثها — ٩) ف خلق — ١٠) ف ـ
١٣ — ١) ا يخلو يسبق — ٢) ب و ف الشيخ — ٣) ب ف و ا حاشية امور
— ٤) ابتدا الخط الجديد في ف — ٥..٥) ف بعد «حادث» — ٦) ف الحوادث

اسحق الاسفرايني هذه الطريقة وكساها عبارة اخرى وربما سلك ابو الحسن رحمه الله طريقاً في اثبات حدوث الانسان وتكونه من نطفة امشاج وتقلبه في اطوار الخلقة واكوار الفطرة ولسنا نشك في انه ما غيّر ذاته ولا بدل صفاته ولا الابوان ولا الطبيعة فيتعين احتياجه
١٤ الى صانع قديم قادر عليم قال وما ثبت من الاحكام لشخص واحد او لجسم واحد ثبت في الكل[1] في الجسمية وهذه الطريقة تجمع الاثبات والابطال واعتمد امام الحرمين رضي الله عنه طريقة اخرى فقال الارض عند خصومنا محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار والنار بالافلاك وهي اجرام متحيزة شاغلة جوًا وحيزًا وبالاضطرار نعلم ان فرض هذه الاجسام متيامنة عن مقرها او متياسرة او اكبر مما وجدت شكلًا وعظماً او اصغر من ذلك ليس من المستحيلات وكل مختص بوجه من وجوه الجواز دون ساير الوجوه مع استواء الجايزات وتماثل الممكنات احتاج الى مخصص بضرورة العقل وستعلم فيما بعد ان العالم ممكن الوجود باعتبار ذاته سواء قدر كونه متناهياً في ذاته مكاناً او زماناً او غير متناهٍ فان الخصم يقضي عليه بالامكان على انه في ذاته غير متناهي الزمان وهو متناهي المكان فالاولى ان يجعل للتناهي المكاني مسئلة ويجعل للتناهي الزماني من حيث الحركات والمتحركات مسئلة اخرى ونأخذ احتياجه الى المخصص[2] كالمسلم او كالضروري او كالقريب من الضروري

١٥ فان قيل فما الدليل على تطرق وجوه الجايزات الى العالم باسره

---

١٤ — ١) ب و ف ز لاشتراك الكل — ٢) ا ـ

قلنا العقل الصريح يقضي بالامكان في كل واحد من اجزاء العالم والمجموع اذا كان مركباً من الاجزاء كان الامكان واجباً له ضرورة

فان قيل فما الدليل على ان الاجسام متناهية من حيث الذات

قلنا لو قدرنا جسماً لا يتناهى او بعدًا لا يتناهى فاما ان يكون ذلك الجسم غير متناهٍ من جميع الجهات او من جهة واحدة وعلى اي وجه قدر فيمكن ان يفرض فيه نقطة متناهية يتصل بها خط لا يتناهى ويمكن ان تفرض نقطة اخرى على خط هو انقص من الاول بذراع ونصل بين النقطتين بحيث يطبق الخط الاصغر على الخط الاطول فان كان كل واحد من الخطين[1] تمادى الى غير نهاية فيكون الخط الاصغر مساوياً للخط الاطول وهو محال وان قصر الاقصر عن الاطول بمتناهٍ فقد تناهى الاقصر وتناهى الاطول اذ قصر عنه الاقصر بمتناهٍ وزاد الاطول عليه بمتناهٍ وما زاد على الشيء بمتناه كان متناهياً وعلى كل حال فان كان احدهما اكبر من الثاني كان فيما لا يتناهى ما هو اصغر واكبر واكثر واقل وذلك محال فعلم ان جسماً لا يتناهى محال وجوده وان بعدًا لا يتناهى في خلا او ملا محال ويمكن ان ينقل هذا البرهان بعينه الى اعداد واشخاص لا تتناهى[1] حتى يتبين ان فرض ذلك محال فاذا قضينا على الجسم بالتناهي وجاز ان يكون اكبر منه واصغر واذا تخصص احد الجايزين احتاج الى المخصص وكما يمكن فرض الجواز في الصغر والكبر يمكن[2] فرضه في

---

١٥ — ١) از بحيث

١٦ — ١) از في خلا او ملا — ٢) ف اصغر واكبر

التيامن والتياسر فان الجواز العقلي لا يقف في الجايزات ثم المخصص لا يخلو اما ان يكون موجباً بالذات مقتضياً بالطبع واما ان يكون موجدًا بالقدرة والاختيار والاول باطل فان الموجب بالذات[٣] لا يخصص مثلًا عن مثل اذ الاحياز والجهات والاقدار والاشكال وساير الصفات بالنسبة اليه واحدة وهي في ذواتها متماثلة اذ لا طريق لنا الى اثبات الصانع الا بهذه الافعال وقد ظهر فيها اثار الاختيار لتخصيصها ببعض الجايزات دون البعض فعلمنا قطعاً ويقيناً ان الصانع ليس ذاتاً موجباً بل موجدًا عالمًا قادرًا وهذه الطريقة في غاية الحسن والكمال الا انها محتاجة الى تصحيح مقدمات ليحصل بها العلم بحدث[٤]
١٧ العالم واحتياجه الى الصانع منها اثبات نهاية الاجرام في ذواتها ومقاديرها ومنها اثبات خلا وراء العالم حتى يمكن فرض التيامن والتياسر فيه ومنها نفي حوادث لا اول لها فان الخصم ربما يقول بموجب الدليل كله ويسلم ان العالم ممكن الوجود في ذاته وانه محتاج الى مخصص مرجح لجانب الوجود على العدم ومع ذلك يقول هو دايم الوجود به ومنها حصر المحدثات في الاجرام والقايم بالاجرام وقد اثبت الخصم موجودات خارجة عن القسمين هي دايمة الوجود بالغير دواماً ذاتياً لا زمانياً ووجودًا جوهرياً لا مكانياً بحيث لا يمكن فرض التيامن والتياسر والصغر والكبر فيها ولا تتطرق الاشكال والمقادير اليها ومنها اثبات ان الموجب بالذات كالمقتضى بالطبع فان الخصم لا يسلم ذلك ويفرق بين القسمين والاولى ان تفرض المسئلة على قضية عقلية

٣) ب و ف ـ — ٤) ف محدوث

يوصل[١] الى العلم بها بتقسيم داير بين النفي والاثبات

فنقول القسمة العقلية حصرت المعلومات في ثلثة اقسام واجب ومستحيل وجايز فالواجب هو ضروري الوجود بحيث لو قدر عدمه لزم منه محال والمستحيل هو ضروري العدم بحيث لو قدر وجوده لزم منه محال والجايز ما لا ضروري في وجوده ولا عدمه والعالم بما فيه ١٨
من الجواهر العقلية والاجسام الحسية[١] والاعراض القايمة بها قدرناه متناهياً[٢] وغير متناهٍ وكذلك لو قدرنا انه[٣] شخص واحد او اشخاص وانواع كثيرة اما ان يكون ضروري الوجود او ضروري العدم وذلك محال لان اجزاءه متغيرة الاحوال عياناً وضروري الوجود على كل حال لا يتغير بحال

فوجه تركيب البرهان منه ان نقول كل متغير او متكثر فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته وكل ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده بايجاد غيره فكل متغير او متكثر فوجوده بايجاد غيره[٤] وايضاً فان الكل متركب من الاحاد والاحاد اذا كان كل واحد منها ممكن الوجود فالكل واجب ان يكون ممكن الوجود وكل ممكن[٥] فهو باعتبار ذاته جايز ان يوجد وجايز ان لا يوجد واذا ترجح جانب الوجود على العدم احتاج الى مرجح والمرجح يستحيل ان يكون مرجحاً باعتبار ذاته ومن حيث وجوده فقط لامور احدها ان الوجود من حيث هو وجود امر يعم الواجب والجايز وهو فيهما بمعنى واحد لا يختلف

---

١٧ — ١) ب يصل ف —

١٨ — ١) ب الاجرام — ٢) ا متناه — ٣) ب و ف كانه — ٤) ف ز والعالم متغير او متكثر فوجوده بايجاد غيره — ٥) ب ز الوجود

فلو اوجب[6] من حيث انه وجود او من حيث انه ذات لما كان ١٩ احد الموجودين اولى بالايجاد من الثاني فيتعين انه يوجد[1] لكونه وجوداً على صفة او ذاتاً على صفة ويدل على ذلك الامر الثاني وهو ان وجوه الجواز قد تطرقت الى الافعال وتلك الوجوه متماثلة والموجب[2] لا يخصص مثلاً عن مثل فان نسبة[3] احد المثلين اليه كنسبته الى المثل الثاني فاذا خصص احد المثلين دون الثاني علم ان الايجاب الذاتي باطل فان منعوا تلك الوجوه فلا شك ان الجايز بنفسه يتساوى طرفاه ونسبة الذات من حيث هو ذات الى احد طرفيه كنسبته الى الطرف الثاني فاذا تخصص بالوجود دون العدم فلا بد من مخصص وراء كونه ذاتاً وبطل الايجاب بالذات والثالث ان الموجِب بالذات ما لم يناسب الموجَب بوجه من وجوه المناسبة لم يحصل الموجَب وذلك انا اذا[4] تصورنا ذاتين او امرين معلومين لا اتصال لاحدهما بالاخر ولا مناسبة بينهما ولا تعلق ولا اشعار بل اختص كل واحد منهما بحقيقته وخاصيته لم يقض العقل بصدور احدهما عن الثاني وواجب الوجود لذاته ذات قد تعالى وتقدس عن جميع وجوه المناسبات ٢٠ والتعلق والاتصال بل هو منفرد بحقيقته التي هي له وهي وجوب وجوده ولا صفة له ثانية[1] تزيد على ذاته الواجبة فلا يلزم ان يوجد عنه شيء بحكم الذات فايجاب الذات غير معقول اصلاً بعد رفع النسب والعلائق وعن هذا قلتم ان الموجب لما كان واحداً استحال ان يصدر

١٦) ف وجب

١٩ — ١) ب و ف يوجب — ٢) ب و ف ز بالذات — ٣) انسبته الى — ٤) ب و ف لو

٢٠ — ١) ف ـ

عنه شيئان معاً ولما كان عقلًا اي مجردًا عن المادة[2] اوجب عقلًا بالفعل مجردًا عن المادة[2] ولما اقتضى الايجاب مناسبة والمناسبة تقتضي المماثلة حتى ينوب احد المثلين مناب الثاني ثبت لواجب الوجود مثل ثبوت مناب واجب الوجود في الايجاب فعرف ان الايجاب الذاتي باطل فتعين الايجاد الاختياري وذلك ما اردنا ان نورد

فان قيل اما كون العالم جايز[3] الوجود واحتياجه الى واجب الوجود فسلم لكن لم قلتم ان كونه موجودًا بغيره يستدعي حدوثه عن عدم فان وجود الشيء بالشيء لا ينافي كونه دايم الوجود به وانما يتبين هذا بان نبحث في الموضع المتفق[4] انه اذا احدثه عن عدم هل كان سبق العدم شرطا في تحقق الاحداث

فلنا لا يجوز ان يكون شرطًا فان المحدِث ما استند الى المحدَث ٢١ الا من حيث وجوده فقط والعدم لا تأثير له في صحة الايجاد فيجوز ان يكون دايم الوجود بغيره

والجواب قلنا الواجب[1] ان نزيل عن الكلام ما يوقعه الوهم حتى يتجرد المعقول الصرف عن العقل فقول القايل وجد عن عدم او بعد العدم او سبقه العدم ان كان يعنى به ان العدم شيء يتحقق له سبق وتقدم وتأخر واستمرار وانقطاع[2] او شيء يوجد عنه شيء[3] فذلك كله من ايهام الخيال حيث لم يمكنه تصور الاولية في الشيء الحادث الا مستندًا الى شيء موهوم كالزمان والمدة كما لم يمكنه تصور النهاية في العالم الا مستندًا الى شيء موهوم كالخلا والفضا وكما لم يمكن فرض

٢٠...٢) ف ـ — ٣) ـ و ف ممكن — ٤) ب و ف ز عليه

٢١ — ١) ب ر علينا — ٢) ب و ف للعقل — ٣) ف ـ —

خلاء بين وجود الباري تعالى وبين العالم لا يمكن ايضاً فرض زمان وتقدير زمان بين وجود الباري تعالى وبـين العالم فان ذلك من عمل الوهم فقط ولايلزم منه المعية بالزمان كما لايلزم المعية من المكان فافهم ذلك فيجب ان تزيل هذا الايهام عن فكرك فيتصور ان وجود[٤] شي لا من شي هو المعني بحدوث الشي عن العدم فان قولنا له اول

٢٢ المعنى بحدوثه وان قولنا لم يكن فكان هو المعنى بسبق العدم اذ لا بد من عبارة وتوسع في الكلام ليطلق لفظ السبق والتأخر والاستمرار والانقطاع واذا ثبتت هذه القاعدة فنقول اذا كان العالم ممكن الوجود باعتبار ذاته[١] والممكن معناه انه جايز الوجود وجايز العدم فيستوي طرفاه اعني الوجود والعدم باعتبار ذاته[١] فاذا وُجد فانما يوجد[٢] باعتبار موجده ولولا موجده لما استحق الا العدم فهو اذًا مستحق الوجود والعدم بالاعتبارين المذكورين فكان واجب الوجود سابقاً عليه بالذات والوجود اذ لولاه لما وُجد ولا يجوز ان يكون وجوده مع واجب الوجود بالذات والوجود جميعاً لان قبل ومع بالذات والوجود لا يجتمعان في شي واحد فهو اذًا متأخر الوجود ولا يجوز ان يكون[٣] مع واجب الوجود بالزمان لانه يوجب ان يكون واجب الوجود زمانياً لان قولنا مع من جملة المتضايفات[٤] كالاخوة والابوة فاحد الشيئين اذا كان مع الثاني بالزمان كان الثاني معه ايضاً بالزمان وبكل[٥] اعتبار اثبت المعية في احد الشيئين وجب

٤) ب و ف حدوث

٢٢ — ١و١) ب و ف ـ لعله صواب — ٢) ب استحق الوجود . ف وحد — ٣) ب ز وجوده — ٤) ب الاضافات — ٥) ب و ف بل بكل

عليك ان تثبتها في الشيء الثاني ولا يجوز ان يكون وجوده مع ٢٣
واجب الوجود بالرتبة والفضيلة لان رتبة الواجب بذاته لا يكون كرتبة الواجب بغيره وظهر ان جايز الوجود وواجب الوجود لا يكونان معاً بوجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات وصح القول كان الله ولم يكن معه شيء فما معنى قولكم الجايز دايم الوجود بالواجب[1] او مع الواجب او قدرتم دوام وجود الباري تعالى زمانياً ممتدًا مع الازمنة الغير المتناهية كما توهمتم وجود العالم زمانياً ممتدًا في ازمنة لا تتناهى وبئس الوهم وهمكم في الدوامين فكأنكم اخذتم لفظ الدوام بالاشتراك المحض اما دوام وجود الباري تعالى فمعناه انه واجب لذاته وبذاته ولا يتطرق اليه جواز ولا عدم بوجه من الوجوه فهو الاول بلا اول كان قبله والآخر بلا آخر كان بعده واوله آخره وآخره اوله اي ليس وجوده زمانياً واما العالم فله اول ودوامه دوام زماني يتطرق اليه الجواز والعدم والقلة والكثرة والاستمرار والانقطاع فلو كان دايم الوجود بدوام[2] الباري كان الباري دايم ٢٤
الوجود بدوام العالم ولكان[3] الدوامان بمعنى واحد فيلزم ان يكون وجود الباري تعالى زمانياً او وجود العالم ذاتياً وكلا[1] الوجهين باطل فبطل قولكم ان العالم دايم الوجود بالواجب[2] وانما يتضح هذا البطلان كل الوضوح اذا اثبتنا استحالة حوادث لا اول لها ووجود موجودات لا تتناهى *واما قولكم* ان العالم[3] في المحل المتفق عليه انما يستند الى الموجد[4] من حيث وجوده فقط والعدم لا تأثير له في

---

٢٣ — ١) ا ز الوحود — ٢. ٣) ف بدوام العالم فلو كن الدوامان
٢٤ — ١) ف ولكر — ٢) ف ز الوجود — ٣) ب و ف الحادث —

صحة الايجاد قلنا ولو استند الى الموجِـد[٤] من حيث وجوده فقط لاستند كل موجود وتسلسل القول الى ما لا يتناهى ولم يستند الى واجب وجوده[٥] بل انما استند اليه من حيث جوازه فقط والجواز قضية اخرى وراء الوجود والعدم ثم جواز الوجود سابق على الوجود بالذات فنقول انما وُجد به[٦] لانه كان جايز الوجود ولا نقول انما كان جايز الوجود لانه وُجد فجواز وجوده ذاتي لـه والوجود عرضي والذاتي سابق على العرضي سبقاً ذاتياً ثم بينا ان الجايز مستحق العدم باعتبار ذاته لولا موجده فكان مسبوقاً بوجوده[٧] ومسبوقاً بعدم ذاته لولا موجده[١،٢] لان استحقاق وجوده عرضي مأخوذ من الغير واستحقاق عدمه ذاتي مأخوذ من ذاته فهو اذًا مسبوق بوجود واجب ومسبوق[٣] بعدم جايز فتحقق[٤] له اول والجمع بين ما له اول وبين ما لا اول له محال

فانه قيل فما الفرق بين وجوب العالم بايجاب الباري تعالى وبين وجوده بايجاد الباري تعالى فان العالم اذا كان ممكناً في ذاته ووجد بغيره فقد وجب به وهذا حكم كل علة ومعلول وسبب ومسبب فان المسبب ابدًا يجب بالسبب فيكون جايزًا باعتبار ذاته واجباً باعتبار سببه ثم السبب يتقدم[٤] المسبب بالذات وان كانا معاً في الوجود كما تقول تحركت يـدي فتحرك المفتاح في كمي ولا يمكنك ان تقول تحرك المفتاح في كمي فتحركت يدي وان كانت الحركتان معاً في الوجود

٤، ٤٠) ف الموجب — ٥) ف الوجود من حيث وجوده — ٦) ف ـ — ٧، ٧٠) ب ـ
٢٥ — ١) ا وجوده — ٢) ف ـ — ٣) ا ز ان — ٤) ف ز على

والجواب قلنا وجود الشيء بايجاد موجـده صواب من حيث اللفظ والمعنى بخلاف وجوب الشيء بايجاب الموجب وذلك ان الممكن معناه انه جايز وجوده وجايز عدمه لا جايز وجوبه وجايز امتناعه وانما استفاد من المرجح وجوده لا وجوبه نعم لما وُجد عرض له الوجوب[1] ٢٦
عند ملاحظة السبب لان السبب افـاده الوجوب[2] حتى يقال وجب بايجابه ثم عرض له الوجوب[2] بل افاده الوجود فصح ان يقال وُجد بايجاده وعرض له الوجوب فانتسب اليـه وجوده اذ كان ممكن الوجود لا ممكن الوجوب وهذه دقيقة لطيفة لا بـد من مراعاتها والذي نثبته[3] ان الواجب والممتنع طرفان والممكن واسطة اذ ليس بواجب ولا ممتنع فهو جايز الوجود وجايز العـدم والوجود والعدم متقابلان لا واسطة بينهما والذي يستند الى الموجد من وجهـين الوجود والعدم في الممكن وجوده فقط حتى يصح ان يقال اوجده اي اعطاه الوجود ثم لزمه الوجوب[2] لزوم العرضيات فالامر اللازم العرضي[4] لا يستند الى الموجد فانتم اذا قلتم وجب وجوده بايجابه فقد اخذتم العرضي ونحن اذا قلنا وُجد بايجاده فقـد اخذنا عين المستفاد الذاتي فاستقام كلامنا لفظاً ومعنى وانحرف كلامـكم عن سنن الجادة ولربما نقول ان الممكن اذا وُجد في وقت معين او على شكل مخصوص يجب وجوده على ذلك الوجه لان الموجد اذا علم حصوله في ذلك ٢٧
الوقت على ذلك الشكل واراد ذلك فهو واجب الوقوع لان خلاف المعـلوم مستحيل الوقوع والحصول واذا كان ممكن الجنس جايز

٢٦ — ١) ف بايجابـه الوجود — ٢) ف الوجود — ٣) ف بينتـه — ٤) ف عرضى

الذات لكن لم يكن وجوب ذلك الا[1] بايجاب العلم والارادة فاذا
تحقق ان الوجود هو المستفاد في الحوادث[2] لا الوجوب بطل الايجاب
الذاتي الذي يتحججوا[3] به حين بنوا عليه مقارنة وجود العالم بوجود[4]
الباري تعالى ولم يبقَ لهم الا التمثيل بمثال وذلك من سخف المقال لان
الخصم ربما لا يسلم ان حركة اليد سبب حركة الكم والمفتاح ولا يقول
بالتولد يبقى مجرد فاء التعقيب والتسبيب لفظاً في قوله تحركت
يدي[5] فتحرك المفتاح وهذا كما ان المادة عند الخصم سبب ما لوجود
الصورة[6] حتى يصح ان يقال لولا المادة لما وجدت الصورة وهما معا
في الوجود[6] وليس وجود الصورة بايجاد المادة بل بايجاد واهب الصور
ثم ان سلم ذلك فيجوز ان يسبق السبب المسبب ذاتا ويقارنه زمانا
فيكون زمان وجودهما واحدًا واحدهما سبب والثاني مسبب كما
٢٨ يقال في الاستطاعة مع الفعل لكن الممتنع وجود ما له اول مع وجود
ما لا اول له وقد بينا ان هذه المعية ممتنعة على الوجود كلها اعني[1] بالذات
والوجود والزمان والرتبة والفضيلة فان التقدم والتأخر والمع يطلق
على الشيئين اذا كانا متناسبين نوعاً من المناسبة ولا نسبة بين الباري
تعالى وبين العالم الا[2] بوجه الفعل والفاعلية[3] والفاعل على كل حال
متقدم والمفعول متأخر يبقى ان يقال هل كان يجوز ان يخلق العالم
قبل ما خلقه بحيث يكون نسبة بدوه الى وقتنا[4] اكثر زماناً فيجاب
عنه ان اثبات الاولية والتناهي للعالم واجب تصوره عقلًا اذ البرهان

---

٢٧ — ١) ف ــ — ٢) ب الحادث ف الحادثات — ٣) ف تتحجدوا احتجّوا صواب ؟ — ٤) ب و ف ــ ، — ٥) ا ــ — ٦) ف ــ

٢٨ — ١) ف يعني — ٢) ف لا — ٣) ب ز ومن — ٤) ب و ف ز هذا

قد دل عليـه وما وراء ذلك تقدير وهمي[٥] يسمى تجويزاً عقلياً والتقديرات والتجويزات لا تقف ولا تتناهى وهو كما اذا سئلتم هل كان يجوز ان يحدث العالم اكبر[٦] مما خلقه بحيث يكون نسبة نهايته الى مكاننا اكبر[٦] مسافةً فيجاب عنه ان اثبات الحد والتناهي للعالم واجب تصوره عقلاً اذ البرهان قد دل عليه وما وراء ذلك فتقدير ذهني يسمى تجويزاً عقلياً والتقديرات والتجويزات لا تتناهى فتقدير مكان وراء العالم مكاناً كتقدير زمان وراء العالم زماناً وبالجملة ٢٩
حدث العالم حيث يتصور الحدوث والحادث ما له اول والقديم ما لا اول له والجمع بين ما له اول وبين ما لا اول له محال[١] هذا ما نعقله من الحدوث ضرورة[٢] وهو كتناهي العالم من[٣] الجحمية والجسمية حذو القدة بالقدة

فانه قيل قد دل البرهان العقلي على ان جسماً ما لا تتناهى ذاته بالفعل مستحيل وجوده فبينوا ان حركات متعاقبة وحوادث متتالية لا تتناهى مستحيل وجودها فان عندنا التناهي واللاتناهي انما يتطرق الى اربعة اقسام اثنان منها لا يجوز ان يوجدا غير متناهيين الذات وهو ما له ترتيب وضعي كالجسم او طبيعي كالعلل فجسم لا تتناهى ذاته مستحيل وجوده وعلل ومعلولات لا تتناهي بالعدد مستحيل وجودها ايضاً ولكل واحد من القسمين ترتيب في الوجود اما الجسم فله ترتيب وضعي ولاجزائه اتصال ولكل جزء منـه الى

— ٥) ب و ف فتقدير ذهني — ٦) ب و ف أكثر

٢٩ — ١) بياض في ب الى ص ٣٣ س ١٥ في ا — ٢) ف ـ — ٣) ف ز حيث —

جزء نسبة فلا يجوز وجود جسم غير متناهٍ في زمان واحد واما العلل فلها ترتيب طبيعي فان المعلول يتعلق بعلته ولكل معلول الى علته نسبة فلا يجوز وجود جسم وعلل ومعلولات لا تتناهى واما القسمان اللذان يوجدان غير متناهيي الذات فان احدهما الحوادث والحركات

٣٠ التي لا تترتب بعضها على بعض لضرورة ذاتها بل تتعاقب وتتوالى شيء بعد شيء في ازمنة غير متناهية فان ذلك جائز عقلًا والثاني النفوس الانسانية فانها موجودات لم تتعاقب بل هي مجتمعة في الوجود ولكن لا ترتيب لها وضعاً كالجسم ولا طبعا كالعلل فيجوز ان توجد غير متناهية

والجواب قلنا كلما حصره الوجود وكان قابلًا للنهاية فهو متناهٍ ضرورة وما لا يتناهى لا يتصور وجوده سواء كان لهُ ترتيب[1] وضعي او طبيعي او لم يكن

والبرهان على ذلك بحيث يعم الاقسام الاربعة ان كل كثرة لا تتناهى فلا تخلو اما ان تكون غير متناهية من وجه[2] او غير متناهية من جميع الوجوه والجهات وعلى القسمين جميعا فانا يمكننا ان نفصل منهما جزءًا بالوهم[3] او بالعقل فناخذ تلك الكثرة مع ذلك الجزء شيئاً على حدة ونأخذها[4] بانفرادها شيئاً على حدة فلا يخلو اما ان تكون تلك الكثرة مع تلك الزيادة مساوية للكثرة من غير الزيادة عددًا او مساحة فيلزم ان يكون الزائد مثل الناقص

٣١ ومساوياً لهُ وهذا محال واما ان لا يكون مساوياً لهُ فيلزم ان يكون

---

٣٠ — ١) ترتيباً [وكذا] — ٢) ف جهة — ٣) ف توهم — ٤) ا وياخذها

كثرتان غير متناهيتين واحداهما[1] اكبر والثانية انقص وهو ايضاً محال وهذا البرهان ان فرضته في جسم غير متناه من جميع الجهات او من جهة واحدة فالعبارة عنهُ[1] ان نقول لك ان تفرض نقطة من ذلك الجسم ويفصل منهُ مقداراً فتأخذ ذلك الجسم مع ذلك المقدار شيئاً[2] على حدة وبانفراده شيئاً على حدة ثم نطبق بين النقطتين المتناهيتين في الوهم[4] فلا يخلو اما ان يكونا بحيث يمتدان[5] معاً مطابقين في الامتداد الى ما لا يتناهى فيكون الزائد والناقص متساويين واما ان لا يمتدا بل يقصر احدهما عنهُ فيكون متناهياً والقدر[6] المفضول كان متناهياً ايضا فيكون المجموع متناهياً ايضاً[7] وقد فرضه غير متناه هذا خلف وكذلك ان فرضته في حركات غير متناهية او اشخاص غير متناهية متعاقبة او مجتمعة او تفرض نفوساً[3] غير متناهية معاً او مجتمعة[3] في الوجود فالعبارة عنهُ ان نقول لك ان تفرض حركة واحدة او شخصاً واحداً وتفصل من الحركات او الاشخاص مقداراً بالتوهم وتنسب الحركات الزائدة الى الحركات الناقصة وتم[7] البرهان من غير تفاوت ٣٢
بين الصورتين

قال ابو علي بن سينا ها هنا فرق وهو ان الجسم لهُ ترتيب وضعي امكنك ان تعين فيه نقطة ثم ترتب عليها جواز الانطباق والامتداد الى ما لا يتناهى وليس للحركات المتتالية ترتيب وضعي فانها ليست معاً في زمان واحد فلا يمكنك ان تعين فيها حركة واحدة وترتب

٣١ — ١) ف احديها اكثر — ٢) وهذا مثل ما اورده ابن سينا في كتابه النجاة مصر ١٣٣١ ص ٢٠٣ — ٣) ف سـ — ٤) ف التوهم — ٥) ف يمتد ا حاشية معا — ٦) ف والمقدار — ٧) ف تتم

عليها جواز الانطباق لان ما لا يترتب[1] في الوضع او الطبع فلا
يحتمل الانطباق

قيل له جوابك عن هذا الفرق من وجهين احدهما انك فرضت
النقطة في الجسم والامتداد الى ما لا يتناهى بالوهم وقدرت التطبيق
ايضاً بالوهم فقدّر وهما ان الحركات الماضية كأنها موجودة متعاقبة
والازمنة ايضاً كأنها موجودة وهماً متعاقبة على مثال خط موهوم
لا يتناهى تركب من نقط متتالية والحدود في الحركات والاوقات[2]
في الازمنة كالنقط في الخطوط والتعاقب كالتتالي والعلة التي لاجلها
امتنع الاتناهي ووجب[3] ان تتناهى فهو انه مود[4] الى انه يكون
٣٣ الاقل مثل الاكثر والناقص مثل الزايد وهذا موجود في الموضعين
جميعاً ولذلك قال المتكلم انا اذا فرضنا الكلام في اليوم الذي نحن
فيه وقلنا ما مضى من الايام غير متناهٍ عندكم وما بقي ايضاً غير
متناهٍ والباقي والماضي متساويان متماثلان في عدم التناهي فلو فصلنا
من الماضي سنةً واضفناها الى الباقي صار الماضي ناقصاً والباقي زايداً
وهما متماثلان في نفي التناهي ادى ذلك الى ان يكون الزايد مثل
الناقص

الوجه الثاني انه لو[1] لم يتحقق في الحركات والاشخاص ترتيب
وضعي فقد تحقق[2] فيها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات فانها لا بدّ
ان تكون متناهية بالاتفاق وذلك ان كل معلول فهو ممكن

---

٣٢ — ١) ف ترتيب له — ٢) ب والاقاه — ٣) ف ، واجب — ٤) ف ادى

٣٣ — ١) ف ان — ٢) ف ترتبت —

الوجود بذاته[٣] وانما يجب وجوده بعلته[٤] فيتوقف وجوده على وجود علته والكلام في علته كذلك حتى يتناهى الى علة اولى ليست ممكنة لذاتها كذلك نسبة كل والد الى مولود نسبة العلة الى معلولها فيتوقف وجود الولد على وجود الوالد وكذلك القول في الوالد فهلا قلت ينتهي الى والد اول ومع ذلك فالاشخاص[٦] عندكم لا تتناهى ثم [٧]يعدد كل[٧] شخص انساني قد وجد نفس[٨] ناطقة وهي باقية مجتمعة في الوجود فالاشخاص اذا كانت تتناهى وجاز وجودها لانها متعاقبة لا مجتمعة معاً في الوجود فما قولك في النفوس فانها مجتمعة وهي لا ٣٤
تتناهى فان[١] قال ليس لها ترتيب طبيعي ولا وضعي قيل اذا[١] ترتبت[٢] الاشخاص والداً ومولوداً ترتبت النفوس ايضاً ذلك الترتيب لانه[٣] من العوارض واللوازم المعينة للنفوس كونها بحيث ان صدرت عن اشخاصها اشخاص فهذه النسبة باقية ببقايها ولذلك النوع ترتيب

برهان آخر في ان ما لا يتناهى من الحوادث والمحركات لا يتحقق في الوجود : وذلك[١] انا نفرض الكلام في الدورة التي نحن فيها ولا شك ان ما مضى قد انتهى بها وما انتهى بشيء فقد تناهى[٤] ومعنى قولنا[٤] ان ما مضى قد انتهى[٥] انا[١] اذا اردنا قصر النظر على ما نحن فيه وقطعناه عما سيأتي اقتضى ذلك تناهي الحركات الماضية اذ[٦] يتناهي الحركات الماضية[٧] لم يكن مشروطاً فيها لحوق الحركات

---

٣) ف بالذات — ٤) ف مالعلة — ٥) ا اولا — ٦) ف اذا كات لا يتناهى عندكم — ٧...٧) ف يقدر على — ٨) ف نفساً

٣٤ — ١) ف ـ — ٢) ف ترتيب — ٣) ف لان — ٤) ف ـ فما — ٥) ف تناهى — ٦) ا محرف ف ز لا — ٧) ف ز ما —

الاتية فما من حركة توجد وتعدم الا وقد انقضت حركات قبلها بلا نهاية فيوجد[٨] ابدًا طرف[٩] منها متناهياً ويكون ذلك الطرف اخر الماضي واولاً لما بقي فكل حركة او كل دورة فقد تحقق لها اول واخر واذا تناهى من طرف فقد تناهى من الطرف الثاني فالحركات كلها اذًا في ذواتها متناهية اولاً واخرًا وهي معدودة بالزمان والزمان هو العادّ للحركات فالمعدود اذا يتناهى اولاً واخرًا كذلك يلزم ان يتناهى العاد اولاً واخرًا يبقى[١] ان يقال هي متناهية عددًا ام لا قلنا وكل عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان والاكثر والاقل[٢] فهو متناهٍ وكل[٣] عدد موجود فهو متناه وهذا الحكم يجري في كل عدد موجود معاً كالنفوس الانسانية او متعاقبة كالاشخاص الانسانية وعندهم النفوس غير متناهية عددًا وهي قابلة للزيادة والنقصان والاشخاص الانسانية غير متناهية عددًا وهي ايضاً قابلة للزيادة والنقصان فاذا طبقت الاشخاص على النفوس تساوت لا محالة وان نقصت[٤] من الاشخاص عددًا وطبقت الباقي على عدد النفوس فان كان كل واحدٍ منهما لا يتناهى كان[٥] الزائد مثل الناقص وان كان يتناهى فقد حصل المقصود وتطبيق الخط على الخط كتطبيق العدد على العدد وتطبيق النفس على الشخص والحركات والمتحركات اذا تناهت ذاتا وزمانًا ومكانًا وعددًا وهذا قاطع لا جواب عنه ولا سؤال عليه[٦]

---

٨) ف فتوجد — ٩) ب طرفا

٣٥ — ١) ب نفى — ٢) ف ر و كل قابل للزيادة والنقصان والاقل والاكثر — ٣) ب فهو — ٤) ف تنقص — ٥) ف فكان — ٦) ب عنه

ومن جملة الالزامات على الدهرية ان حركات زُحل وهو في ٣٦
الفلك السابع مثل حركات القمر وهو في الفلك الاول من حيث ان كل واحد من النوعين غير متناه ومعلوم بالضرورة ان حركات زُحل اقل[1] من حركات القمر فهي اذا مثلها واكثر منها وذلك من احل المحال وابلغ في[2] التناقض

فان قيل ان قصرت مسافة فلك القمر عن فلك زُحل فقد طال زمان القمر بمقدار قصر المسافة حتى قطع القمر فلكه بمثل[3] ما قطع زحل فلكه فقد تساويا في الحركة

قلنا وما قولكم في حركة فلك زحل فانها حركات المحيط وحركات فلك القمر حركات القطب[4] فهما[5] متساويان فيما لا يتناهى وحركات فلك زحل اضعاف حركات فلك القمر ولا جواب عنه

فان قيل الستم اثبتم تفاوتاً في معلولات الله تعالى وفي مقدوراته فان العلم عندكم متعلق بالواجب والجايز والمستحيل والقدرة لا تتعلق
الا بالجايز فكانت المعلومات اكثر والمقدورات اقل والقلة والكثرة ٣٧
قد تطرقتا الى النوعين وهما غير متناهيين

والجواب قلنا نحن لم نثبت معلومات او مقدورات هي اعداد بلا نهاية بل معنى قولنا انها لا تتناهى اي العلم صفة صالحة يعلم به ما يصح ان يُعلم والقدرة صفة صالحة يقدر بها على ما يصح ان يوجد ثم ما يصح ان يعلم وما يصح ان يقدر عليه لا يتناهى وليس ذلك

٣٦ — ١) ف اكثر — ٢) ف ـ — ٣) ف مثل — ٤) ف القمر —
٥) ف مسافتها

عدد انقص من عدد حتى يكون ذلك نقضاً[1] لما ذكرناه وانما الممتنع عندنا اعداد تحصرها الوجود وهي غير متناهية فنقول قد بينا ان ما لا يتناهى انما يمكن تصوره في الوهم والتقدير لا في الوجود كالعدد يقال له انه لا ينتهي[2] تضعيفاً وليس نعني به[3] ان العدد الغير متناه موجود محصور بل المعنى[5] انك اذا قدرت او توهمت ضعفاً فوق ضعف الى ما لا يتناهى امكنك ذلك كذلك المعلولات والمقدورات على التقدير الوهمي لا يتناهى ولصلاحية العلم ان يعلم به كل ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يقال ان العلم لا يتناهى وكذلك لصلاحية القدرة ان

٣٨ يقدر بها على كل ما يصح ان يقدر عليه[6] يقال ان القدرة لا تتناهى فلا القدرة ولا العلم امر بسيط ذاهب في الجهات لا يتناهى ولا المعلومات والمقدورات اعداد كثيرة لا تتناهى[1] وهكذا ينبغي ان تفهم من معنى قولنا ذات الباري سبحانه لا تتناهى[1] اي هو واحد لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه فلا يتطرق اليه نهاية بوجه من الوجوه

شبه الدهرية قالوا[2] اذا قلتم ان العالم محدث بعد ان لم يكن فقد تأخر وجوده عن وجود الباري تعالى فلا يخلو اما ان يتأخر بمدة او لا بمدة فان تأخر لا بمدة فقد قارن وجوده وجود الباري تعالى وان تأخر بمدة فلا يخلو اما ان[3] تأخر بمدة متناهية او بمدة غير متناهية فان تأخر بمدة متناهية فقد وجب[4] تناهي وجود الباري سبحانه وان تأخر

---

٣٧ — ١) ف نقصا — ٢) ف يتناهى — ٣) ف يعنى — ٤) ف المتناهى — ٥) ف معنى — ٦) ف ـ

٣٨ — (١...١) ف ـ — ٢) ف شبهة — ٣) ف ز يكون — ٤) ف وحب

بمدة غير متناهية فنفرض في تلك المدة موجودات لا تتناهى[5] فانه ان لم يمتنع مدة لا تتناهى[5] لم يمتنع[6] عدة لا تتناهى

والجواب قلنا هذا الكلام غير مستقيم وضعاً وتقسيماً اما الوضع[7] فقولكم لو كان العالم محدثاً[1] كان وجوده متأخراً فان عنيتم ٣٩
به التأخر بالزمان فغير مسلم فانا قد بينا ان التقدم والتأخر والمعية الزمانية تمتنع في حق الباري سبحنه

وعلى هذا لم يصحّ بنا التقسيم عليه انه متأخر بمدة او لا بمدة فان ما لا يقبل المدة ذاتاً ووجوداً لا يقال له تقدم او تأخر او قارن بمدة او لا بمدة فاحلتم علينا تقدماً وتأخراً ومعية زمانية للباري تعالى[2] واذا منعنا ذلك الزمتم علينا مقارنة[3] في الوجود وذلك تلبيس فانا اذا منعنا التقدم والتأخر الزماني منعنا المقارنة الزمانية بل وجود الباري تعالى لا يقال متقدم بالزمان كما لا يقال ايضاً[4] فوق بالمكان ولا يقال مقارن بالزمان كما لا يقال مجاور للعالم بالمكان وان عنيتم بالتأخر في الوجود اي الموجِد مفيد الوجود والموجَد مستفيد الوجود والموجِد لا اول لوجوده والموجَد له اول فهو مسلم ولا يصح ايضاً بنا التقسيم عليه انه تأخر بمدة او لا بمدة

فانه قيل لا بد من نسبة ما بين الموجِد والموجَد واذا تحققت النسبة فبمدة متناهية او غير متناهية

قلنا ولا بد من نفي[5] النسبة بين الموجِد والموجَد اذ لو تحققت

— ٥ ، ٥) ف ـ — ٦) ف يمنع — ٧) ف وضعا

٣٩ — ١) ف حادثا — ٢) ف حتى — ٣) ف بمقارنة — ٤) ف ـ — ٥) ف ـ

٤٠ النسبة بمدة متناهية او غير متناهية كان وجوده زمانيًا قابلًا للتغير والحركة اليس لو قال القايل ما نسبة واحد منا حيث حدث وله اول كان السؤال محالا اليس لو قال القايل ما نسبة العالم منه تعالى حيث وجد وله نهاية افيباينه او يجاوره فان باينه افبخلا[1] او بينونة تتناهى ام لا تتناهى كان السؤال[2] محالا كذلك نقول في المدة فان الجزئى[3] كالكلي والزمان كالمكان

وجواب اخر عن التقسيم نقول ما المعنى بالمدة اهي عبارة عن امر موجود او عن تقدير موجود ام عن عدم بحت فان كان[4] امرًا موجودًا محققاً فهو من العالم فلا يكون قبل العالم وايضاً[5] الموجود اما قايم بنفسه[6] او قايم بغيره وعلى الوجهين جميعاً لا يمكن تقديره قبل العالم وان كان امرًا مقدرًا وجوده والتقديرات الوهمية تجويزات وليس كلما يجوزه العقل او يقدره الوهم يمكن وجوده جملةً حاصلة فان وجود عالم آخر و كذلك الى ما لا يتناهى مما يجوز[7] يقدره الوهم و كذلك الاعداد التي لا تتناهى مما يقدره الوهم[8] لا مما يجوزه العقل[8] وبالجملة الجايزات كلها لا يمكن ان توجد جملةً حاصلةً فيكون ما

٤١ لا يتناهى مما[1] يحصره الوجود وذاك محال فعُلم ان تقدير ازمنةٍ غير متناهيةٍ لا يكون كالتحقيق وما يمكن وجوده جملةَ معاً او متعاقباً لا يمكن ان يكون مشحوناً بما لا يتناهى وان كانت المدة عبارة

---

٤٠ — ١) ا او — ٢) ف ز ايضا — ٣) ف حزوى (. كذا دائمًا) — ٤) ف ز عن — ٥) ا ز فان — ٦) ف بذاته — ٧) ف ز العقل ويقدره الوهم. لعله يجوزه العقل ويقدره الوهم — ٨...٨) ف —
٤١ — ١) ا —

عن عدم بحث فلا يتناهى ولا لا يتناهى في عدم البحث

وجواب آخر[١] لِمَ قلتم ان المدة لو كانت متناهية لتناهى وجود الباري تعالى فان تناهي المدة كتناهي العالم مكاناً وهو مصادرة على المطلوب الاول وتعبير عن محل النزاع ثم تناهي العالم مكاناً ليس يقتضي تناهي ذات الباري تعالى لانه لا مناسبة بينه وبين المكانيات والمكان كذلك تناهي العالم زماناً لا يقتضي تناهي وجود الباري لانه لا مناسبة بينه وبين الزمانيات والزمان ولِمَ قلتم ان المدة لو لم تكن متناهية في التقدير العقلي امكن ان يوجد فيها موجودات في التحقيق الحسي[٢]

شبهة اخرى قال ابن سينا حكاية عن ارسطاطاليس كل حادث عن عدم[٤] فانه يسبقه امكان الوجود ضرورة وامكان الوجود ليس هو عدماً محضاً بل هو امر ما له[٥] صلاحية الوجود والعدم ولن يتصور ذلك الا في مادة فكل حادث فانه يسبقه مادة ثم تلك المادة المتقدمة ٤٢ لا تتصور الا في زمان لان قبل ومع لا يتحقق الا في زمان والمعدوم قبل هو المعدوم مع[١] وليس الامكان قبل هو[٢] الذي[٣] يقارن الوجود فهو اذاً متقدم تقدماً زمانياً والعالم لو كان حادثاً عن عدم لتقدمه امكان الوجود في مادة تقدماً زمانياً فهو اما ان يتسلسل فهو باطل واما ان يقف على حد لا يسبقه امكان فلا يسبقه عدم فيكون واجباً بغيره وهو ما ذهبنا اليه وهذه الشبهة هي التي اوقعت المعتزلة في اعتقاد كون المعدوم شيئاً وعن هذا قصروا الشيئية في الممكن وجوده[٢] لا

٢) ف ز نقول — ٣) ف بالحس — ٤) ف قدم — ٥) ف ـ

٤٢ — ١) ا بعد وفي الهامش «مع» — ٢...٣) ف ـ —

المستحيل ثبوته[3]

والجواب انا قد بينا ان معنى الحدوث عن عدم انه هو الموجود
الذي له اول لا[4]   الامكان السابق عليه ليس يرجع الى ذات
وهو شيء حتى يحتاج الى مادة بل هو امر راجع الى التقدير الذهني
لان ما لا يجوز وجوده لا يتحقق له ثبوت وحدوث والقبلية والمعية •
راجعة ايضاً الى التقدير العقلي وانما نتصور نحن من حدوث العالم ما
٤٣ يتصورونه من حدوث النفس الانسانية حادثة لها اول لا عن شيء
حتى يمكن ان يقال انها مسبوقة بالعدم اي لم تكن فكانت وهي
ممكنة الوجود في ذاتها وامكانها لا يستدعي مادة تسبقها فان ذلك
يودي الى ان يكون وجودها مادياً فعلم ان الامكان من حيث هو
امكان ليس يستدعي مادة وسبقه على الموجود الحادث ليس الا
سبقاً في الذهن سميتموه سبقاً ذاتياً وذلك السبق ليس سبقا زمانيا
وكذلك القول في المعلول الاول وساير النفوس فانها ممكنة الوجود
بذواتها وامكان وجودها سابق على وجودها سبقاً ذاتياً وكذلك
القول في الجسم الاول الذي هو فلك الافلاك ونقول ان كل حادث
حدوثاً زمانياً او حدوثاً ذاتياً على اصلكم فانه يسبقه امكان الوجود
فان الموجود المحدث قد تردد بين طرفي الوجود والعدم وهذا التردد
والسبق والامكان كله يرجع الى تقدير في الذهن والا فالشيء في
ذاته على صفة واحدة من الوجود لكن الوجود باعتبار ذاته انقسم
الى ما يكون وجوده لوجود هو له لذاته اي هو غير مستفاد له من

---

٣) ف سـ الى ص ٣٦ س ٨ — ٤) ا محو

غيره فيقال الوجود اولى به والى ما يكون وجوده لوجود هو لـه ٤٤ من غيره فيقال الوجود ليس اولى به ولا اول وهذا الوجود لم يتحقق الا ان يكون له اول مسبوق بوجود لا اول له ويكون له في ذاته امكان الوجود يعبر عنه بانه مسبوق بامكان الوجود لا انه وجود يسبقه امكان الوجود بل الوجود في ذاته وجود ممكن فقد وُجد ها هنا سبقان احدهما سبق وجود الموجود والثاني سبق امكان الوجود ولكننا بعدما بحثنا عن السبق الثاني لم نعثر على معنى الا ان الوجود المستفاد لن يتحقق الا بان يكون ممكناً في ذاته مقدراً فيه تردد بين طرفي الوجود والعدم واحتاج الى مرجح لولاه لما حصل له وجود فلو كان كل حادث محتاجاً الى سبق امكان وكل امكان محتاجاً الى مادة وكل مادة الى زمان تسلسل القول فيه فيقال وتلك المادة والزمان يحتاجان الى مادة وزمان ولما حصل وجود حادث اصلاً فبطل الاصل الذي وضعوا الكلام عليه بل لا بد من منتهى ينتهى اليه فيكون مبدعاً لا من شيء ويكون ممكنا في ذاته ولا يستدعي ٤٥ امكانه مادةً وزماناً فهكذا يجب ان يتصور معنى سبق الامكان وسبق العدم وسبق الموجد فان الموجِد يسبق بوجوده من حيث وجوده ويلزم ذلك ان يسبق العدم والامكان في الموجد سبقاً تقديرياً وقد تقرر الفرق بين التقدم الذاتي والتقدم الوجودي فتأمل ذلك

شبهة اخرى اعتمد عليها ابو علي بن سينا قال اسلم ان العالم بما فيه من الجواهر والاعراض جايز الوجود لذاته لكن كلامنا في انه هل هو واجب الوجود بغيره دايم الوجود بدوامه قال والجايز ان لا يوجد

وان يوجد واذا تخصص بالوجود احتاج الى مرجح لجانب الوجود والحال لا يخلو اما ان يقال ما يجوز ان يوجد عن المرجح يجب ان يوجد حتى لا يتراخى عنه واما ان يقال لا يجب ان يوجد حتى يتراخى عنه ثم يوجد بعد ان لم يوجد لكن العقل الصريح الذي لم يكذب يقضي ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها واحدة وهي كما كانت وكان لا يوجد عنها شيء فيما قبل مع جواز ان يوجد وهي الان كذلك فالان لا يوجد عنها شيء واذا كان قد وُجد فقد حدث
٤٦ امر[1] لا محالة عن قصد وارادة وطبع وقدرة او تمكن وغرض او سبب من الاسباب ثم لا يخلو ذلك السبب اما[1] ان يحدث في ذاته صفة او يحدث امرًا مباينًا عنه والكلام في ذلك الحادث على اي وجه كان كالكلام في العالم فاذًا لا يجوز ان يحدث امر ما واذا لم يجز فلا فرق بين حال ان يفعل وبين حال ان لا يفعل وقد وُجد الفعل فهو خلف وانما الزمنا[2] هذا لانا وضعنا في التقدير العقلي ذاتًا معطلة عن الفعل وهو باطل فنقيضه حق

والجواب قلنا انتم مطالبون باثبات ثلث مقدمات احداها اثبات جواز وجود العالم في الازل[3] والثانية اثبات ان ما يجوز وجوده يجب وجوده والثالثة اثبات سبب حادث لامر حادث

اما الاولى فنحن قد بينا استحالة وجود امر جايز في ذاته مع وجود موجود واجب[4] في ذاته في الازل من وجهين احدهما استحالة

---

٤٥ — ١) ف تابعاً ل ص ٣٤ س ١

٤٦ — ١) ف فاما — ٢) ف لزمنا — ٣) ف الاول — ٤) ف فاوجب

اقتران وجود ما لا اول له مع وجود ما له اول فان الجمع بينهما من
المحالات والوجود الواجب لذاته يجب ان يتقدم الوجود الجايز لذاته ٤٧
تقدماً ما[1] في وجوده بحيث يكون الواجب موجودًا ولا وجود معه
لا من حيث الوجود ولا من حيث[2] الذات ولا من حيث الزمان ولا
من حيث الرتبة والمكان ولا من حيث[2] الفضيلة وبالجملة فحيث ما
تحقق الجواز والامكان في شيء تحقق نفي الازليـة عنه واثبات
الاولية له واقتران الازلية والاولية في شيء واحد محال وقولكم
العالم جايز الوجود وكل جايز وجوده يجب وجوده ازلًا وابدًا جمع بين
قضيتين متناقضتين ومن اعترف بالجواز والامكان فقد سلم المسئلة
من كل وجه فان الشيء اذا تطرق اليه الجواز في الوجود[3] من وجه[3]
تطرق اليه الجواز من ساير الوجوه اعني الوقت والمقدار والشكل
اذا كان الموجود قابلًا لها او لواحد منها والداير بين وجوه الجواز اذا
تخصص باحد الجايزين دون الثاني احتاج الى مخصص وانتفى الوجوب
والدوام عنه

واما الوجه الثاني في بيان الاستحالة ان الحوادث التي لا تتناهى
قد تبين استحالتها

فان قيل ما المانع من وجود العالم في الازل كان الجواب استحالة
حوادث لا تتناهى لما بينا من البرهان الدال عليه ٤٨

واما الكلام على المقدمة الثانية وهي ان مـا يجوز وجوده[1] يجب
وجوده[1]

٤٧ — ١) ف ــ — ٢..٢) ف ــ — ٣) ف فلو
٤٨ — ١...١) ف ــ

فلنا هذا الكلام اولًا متناقض لفظاً ومعنى امّا اللفظ فان الجواز والوجوب متناقضان الا ان يقال ان ما يجوز وجوده في ذاته يجب وجوده بغيره قيل وهذا ايضاً باطل فان الوجوب بالغير انما يكون بايجاب الغير[٢] والجائز انما يحتاج الى الواجب في وجوده لا في وجوبه فيكون وجوده بايجاد الغير ثم يلزمه من حيث النسبة وجوبه وقد تبين هذا المعنى فيما قبل واما التناقض من حيث المعنى فهو ان الجائز وجوده مما لا يتناهى فلو كان ما جاز وجوده وجب وجوده لوُجد ما لا يتناهى دفعةً واحدة واذا شُرط الترتيب في الذوات حتى حصل في الوجود اول ثم ثانٍ ثم ثالث ثم ينتهي الى موجودات محصورة كذلك يشترط[٣] الترتيب في الموجود حتى حصل موجود[٤] له اول ثم ثانٍ ثم ثالث فالترتيب فى الذوات تقدماً وتأخرا كالترتيب فى
٤٩ الموجودات اولًا واخرًا وهذا بناء على ما ذكرناه من اثبات قسم اخر في اقسام التقدم والتأخر وذلك واجب الرعاية[١]

واما الكلام في المعرفة الثالثة وهي المغْلَطة[٢] الزبّاء والداهية الدهيا وكثيرًا ما كنا نراجع استاذنا وامامنا ناصر السنّة [صاحب الغنية وشرح الارشاد][٣] ابا القاسم سليمان بن ناصر[٤] الانصاري فيها ويتكلم عليها فما يزيد فيها على[٥] ان اثبات وجه فاعلية الباري سبحنه وتعالى مما يقصر عن دركه[٦] عقول العقلاء ثم الذي كان يستقر كلامه عليه ان قال ثبت جواز وجود العالم عقلًا وثبت حدوثه دليلًا[٧] ويعرف ان[٧]

٢) ف ـ — ٣) ف شرط — ٤) ف وجود
٤٩ — ١) ف واجبا لرعاية — ٢) المطلة — ٣) ف ـ ا في الحاشية — ٤) ا نصر — ٥) ف ـ — ٦) ف ادراكه — ٧..٧) ف و تقر ذاته ؟ —

ما حدث بذاته فيجب نسبة حدوثه الى واجب الوجود بذاته والخصم انما يطالب بوجه النسبة[٨] فان الموجد اذا كان لا يوجد واوجد فنسبة الحادث اليه قبل الايجاد كنسبته اليه حال الايجاد وبعده ولم يحدث امر ما ولا سبب فلم وجد ولم اوجد وبالجملة[٩] فما معنى الايجاد والابداع ان قلت انه علم وجوده في هذا الوقت واراد وجوده فيه قيل العلم
عام التعلق والارادة عامة التعلق فنسبة وجوده الى الارادة العامة في ٥٠
هذا الوقت على هذا الشكل كنسبة وجوده في غير هذا الوقت على غير هذا الشكل وكذلك القول في القدرة فانها في عموم تعلقها كالارادة والعلم فلا خصوص في الصفات فكيف يختص الفعل وهذا الموضع منشأ ضلال بعض المتكلمين فان الكرّامية اثبتوا حوادث في ذات الباري تعالى من الارادة والقول وهي التي تخصص العالم بالوجود دون العدم والمشية القديمة[١] تتعلق عندهم[٢] تعلقاً عاماً والارادة تتعلق تعلقاً خاصاً وفرقوا بين الاحداث والمحدث والخلق والمخلوق والمعتزلة اثبتوا ارادات حادثة لا في محل هي التي تخصص العالم بالوجود دون العدم ولم يفرقوا بين الاحداث والمحدث والخلق والمخلوق والاولى ان نسلك في حل الاشكال[٣] طريق ابطال مذهب الخصم ثم نشير الى ما يلوح للعقل من معنى الايجاد

فنقول اتفقنا على ان العالم جايز لذاته محتاج الى مرجح لجانب[٤]
الوجود على العدم فالمرجح لا يخلو اما ان[١] يرجح من حيث هو ذات ٥١

---

٨) ف يطلب وجه القسمة — ٩) ف — و

٥٠ — ١) ف ز عندهم — ٢) ف — — ٣) ف اشكال — ٤) ف لها ى

٥١ — ١) ف ز يكون مرجح —

او من حيث هو[٢] وجود ويلزم عليه امران احدهما ان يكون كل
ذات وكل وجود مرجحاً والثاني ان يحدث ما يجوز وجوده مما لا
يتناهى فان نسبة الجميع الى الذات والوجود نسبة واحدة والوجهان
محالان واما ان يرجح من حيث هو ذات او وجود على صفة او[٣] على
اعتبار ووجه فان ترجح من حيث هو وجود على صفة[٣] فقد سلمت
المسلمة وبطل الايجاب الذاتي وان ترجح من حيث هو وجود على
وجه كما قال الخصم انه واجب الوجود لذاته وانما[٤] اوجب من حيث
انه واجب لذاته[٤] وهو وجود على وجه فهو ايضاً باطل فان وجوب
الوجود لذاته معناه امر سلبي اي وجوده غير مستفاد من غيره ومن
فهم وجوداً غير مستفاد لم يلزمه ان يفهم[٥] انه مفيد غيره وكذلك من
فهم انه عالم او عقل وعاقل كما قال الخصم لم يلزم منه ان يفهم منه[٦] انه
موجد مفيد الوجود غيره لان معنى كونه عقلاً عند الخصم معنى
٥٢ سلبي ايضاً اي مجرد عن المادة وبان يكون مجرداً عن المادة لا يلزم ان
يكون مفيد الوجود لغيره فبطل[١] الايجاب الذاتي من كل وجه وتعين
انه انما اوجد لكونه على صفة ولتلك[٢] الصفة من حيث ذاتها صلاحية
التخصيص والايجاد عموماً بالنسبة الى ما حصل على الهيئة التي حصل
وبالنسبة الى غيرها نسبة واحدة ولها ايضاً خصوص وجه بالنسبة الى
ما حصل دون ما لم يحصل وذلك الخصوص لها عند اضافتها[٣] اياها
الى غيرها

فنقول لما علم الباري وجود العالم في الوقت الذي وُجد فيه اراد

---

٢) ف ز ذات — ٣،٠٣) ا ـ — ٤...٤) ا ـ — ٥) ف ز منه — ٦) ف ـ
٥٢ — ١) ف فيبطل — ٢) ف وتلك — ٣) ف اضافتنا —

وجوده في ذلك الوقت فالعلم عام التعلق بمعنى انه صفة صالحة لان يعلم به[٤] جميع ما يصح ان يعلم والمعلومات لا تتناهى على معنى انه علم وجود العالم وعلم جواز وجوده قبل وبعد على كل وجه يتطرق اليه الجواز العقلي والارادة عامة التعلق بمعنى انها صفة صالحة لتخصيص ما يجوز ان يخصص به والمرادات لا تتناهى على معنى ان وجوه الجواز في التخصيصات غير متناهية ولها خصوص تعلق من حيث انها[١] توجد وتوقع[٢] ما علم واراد وجوده فان خلاف المعلوم محال[٣] ٥٣
وقوعه فالصفات كلها عامة التعلق من حيث صلاحية وجودها وذواتها بالنسبة الى متعلقاتها[٤] الى ما[٤] لا يتناهى خاصة التعلق من حيث نسبة بعضها الى بعض والارادة لا تخصص بالوجود الا حقيقة ما علم وجوده والقدرة لا توقع الا ما اراد وقوعه وتعلقات هذه الصفات اذا توافقت على الوجه[٥] الذي ذكرناه حصل الوجود لا محالة من غير تغيير يحصل في الموجد وانما يتعذر تصور هذا المعنى علينا لانا لم نحس من انفسنا ايجادًا وابداعاً ولا كانت صفاتنا عامة التعلق فعلمنا اذًا لم يتعلق الا بمعلوم واحد ولم تتعلق ارادتنا الا بمراد واحد ولا قدرتنا الا بمقدور واحد لا على سبيل الايجاد ولن[٦] يتصور بقا صفاتنا لكونها اعراضاً فيتقاضى عقلنا وحسنا حدوث سبب لحدوث امر حتى لو قدرنا علماً وارادةً وقدرةً لها عموم التعلق بتعلقات لا تتناهى على

---

٤) ف جها

٥٣ — ١) ف ز تخصص بالموجود حقيقة ما علم وجوده والقدرة كذلك لها عموم تعلق من حيث صلاحيه الصفة الايجاد مطلقة اي ايجاد كل ما يجوز وجوده ولها خصوص تعلق من حيث انها — ٢) ف ز على — ٣) ا ز وجوده — ٤، ٤) ف التي — ٥) ا الوجوه — ٦) ف ولم

٥٤ معنى صلاحية كل صفة لمتعلقها وقدرنا صلاحية قدرتنا للايجاد[1] وقدرنا بقا الصفات فعلمنا وجود شي، بقدرتنا وارادتنا في وقت مخصوص ودخل الوقت لا نشك ان الشي، يقع ضرورة من غير ان تتغير ذاتنا او يحدث امر اوسبب لم يكن وهذا كما يقدره الخصم في العقل الفعال وفيضه فانه يقول هو عام الافاضة واهب للصور على الاشاعة من غير تخصيص ثم يثبت له نوع خصوص بالاضافة الى القوابل والشرايط التي تتكون فتحصل استعدادًا في القوابل فيختص الفيض بقابل مخصوص على قدر مخصوص فخصوص الفيض بسبب خارج عن ذات المفيض لا يقدح في عموم الفيض باعتبار ذاته على ان الايجاب الذاتي عند الخصم فيض[2] ذاتي هو وجود عام لا خصوص فيه ولكنه انما يفيض منه واحد ثم من الواحد يفيض عقل ونفس وفلك ومن كل عقل ونفس[3] عقل ونفس[3] حتى ينتهي بالعقل الاخير ثم يفيض منه الصور على الموجودات السفلية وتنتهي بالنفس الناطقة

٥٥ فنقول ما الموجب لحصر الموجودات في هذه الذوات ولا خصوص في الفيض وان تناهي الموجودات عددًا ومكاناً كتناهي الموجودات بدايةً وزماناً

فان قلتم ان الخصوص عندنا يرجع الى قبول الحوامل فيقدر الفيض بمقدارها

قيل وكلامنا في اصل الحوامل لم انحصر في عدد[1] معلوم فلم

---

٥٤ — ١) ف الايجاد — ٢) ف ز خاص — ٣، ٣) ف —
٥٥ — ١) ف ز —

انحصرت السماوات في سبع او تسع ولم انحصرت العناصر في اربعة ولم انحصرت المركبات في عدد معلوم ولم تناهت هــذه الموجودات فهلا ذهبت السموات الى غير نهاية مكاناً كما ذهبت حركاتها الى غير نهاية زمانا

فانه فلئم منعنا من[3] ذلك برهان عقلي على ان العالم متناهٍ مكاناً فلنا ومنعنا عن ذلك ايضاً ذلك البرهان بعينه كما بينا وكل ما ذكرتموه في العناية الالهيـة التي اوجبت ترتيب الموجودات على نظامها الاكمل نقدره نحن في الارادة الازليـة التي اقتضت تخصيص[4] الموجودات على النظام الذي عَلِمَهُ أَوَ لَيْسَ[5] لم يكفِ على اصلكم مجرد وجود مطلق حتى خصصتم بالوجوب ولم يكفِ الوجوب حتى خصصتم بالتعقل ولم يكفِ التعقل حتى خصصتم بالعناية ثم عدتم فقلتم ٥٦
هذه صفات اضافية او سلبية لا توجب تكثراً في ذاته وتغيراً فما سميتموه تعقلاً نحن نقول هو علم ازلي وما سميتموه عناية نحن نقول هو ارادة ازلية فكما ان العناية عندكم ترتبت[1] على العلم فعندنا الارادة انما تتعلق بالمراد على وفق العلم فلا فرق بين الطريقين الا انهم ردوا معاني الصفات الى الذات وعند المتكلمين معاني الصفات لا ترجع الى الذات فالاولى بالمناظرة[2] في هذه المسئلة ان يدفع الخصم الى تعيين محل النزاع وتبيين مذهبه فيستفيد بذلك بطلان مذهب الخصم فانه يقول اول ما صدر عن الباري تعالى فهو العقل الاول لانه[3] لا يصدر عن الواحد الا واحد ثم العقل اوجب عقلاً آخر ونفساً

٣) ف عن — ٤) انخصص — ٥) ف عمله سورة ٩ , ٣٩
٥٦ — ١) ف تترتبت — ٢) ف بالمناطر -- ٣) ف زكل عقل —

وجسماً هو فلك الافلاك وبتوسط كل عقل عقلًا ونفساً وفلكاً حتى
انتهت الافلاك بالفلك الاخير الذي يديره[٤] العقل الفعال الذي هو
٥٧ واهب الصور في[٥] العالم وبتوسط العقول السماوية والحركات الفلكية
حدثت العناصر وبتوسطها حدثت المركبات واخر الموجودات هي
النفس الانسانية لان الوجود ابتدأ من الاشرف فالاشرف حتى بلغ
الى الاخسّ وهو الهيولي ثم ابتدأ من الاخسّ فالاخسّ حتى بلغ
الاشرف فالاشرف وهو النفس الناطقة الانسانية

فيقال لهم هذه الموجودات السفلية على هيئتها واشكالها من
انواعها واصنافها[١] التي تراها اوجدت دفعة واحدة ام على ترتيب فان
وجدت دفعة[٢] واحدة بطل الترتيب الذي اوجده[٣] في وجود الموجودات
وان حصلت على ترتيب شيئاً بعد شيء فأنّى تحقق[٤] سبق ذاتي وتأخر
ذاتي بين المعلول الاول والمعلول الاخير

ونقول ما نسبة المعلول الاخير الى المعلول الاول من حيث
الزمان وهما وان كانا في ذواتهما غير زمانيين الا ان النفس الانسانية
حدثت حدوثاً لم تكن قبل ذلك موجودة فتحقق لها اول فما نسبة
٥٨ اولية النفس الى العقل الاول فان كان بينهما نفوس غير متناهية
[١] حدثت في ازمنة غير متناهية[١] كان غير المتناهي محصوراً بين حاصرين
وذلك محال وان كانت متناهية فبطل قولهم ان الحوادث لا تتناهى

---

٤) ف يدبّره — ٥) ف ز هذا

٥٧ — ١) ف اضافتها — ٢) ف ـ — ٣) ا في الهامش صح اوجبوه —
٤) ا فاناً يحقق

٥٨ — ١...١) ا ـ —

اذ لو كانت الحركات السماوية غير متناهية كانت الموجودات السفلية غير متناهية ايضاً وحصل من نفس بيان المذهب بطلانــه ثم هم منازعون في الترتيب الذي ذكروه فان اصحابهم قـد اختلفوا في المبادي اختلافاً ظاهرًا فمنهم من قال اول الموجودات هو العنصر ثم العقل ثم النفس ثم الجسم ومنهم من قال العقل ثم النفس ثم الهيولي ثم الافلاك ثم العناصر ثم المركبات كما سيأتي بيان ذلك[٢]

شبهة من شبه برقلس قال الباري سبحانه جواد بذاته وعلة[٣] وجود العالم جوده وجوده قديم لم يزل[٤] فيلزم ان يكون وجود العالم قديماً لم يزل[٤] قال ولا يجوز ان يكون مرة جوادًا ومرة غير جواد فانه يوجب التغير في ذاته[٥] قال ولا مانع من فيض جوده اذ لو كان مانع لما كان من ذاته[٦] اذ المانع الذاتي مانع ابدًا وقد تحقق الجود بايجـاد الموجود ٥٩
فهو خلف ولو كان المانع من غيره كان الغير هو الحـامل لواجب الوجود وواجب الوجود لا يحمل على شيء ولا يمنع من شيء

شبهة اخرى تقارب هذه الشبهة قال ليس يخلو الصانع من ان يكون لم يزل صانعاً بالفعل او[١] لم يزل[١] صانعاً بالقوة[٢] فان كان الاول فالمصنوع معلول[٣] لم يزل وان كان الثاني فما[٤] بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بمخرج ومخرج الشيء من القوة الى الفعل غير ذات الشيء فيجب[٥] ان تتغير ذات الصانع لمغير وذلك باطل[٥]

---

٢) ف ـ راجع الى كتابه الملل والنحل ص ٣٣٨ س ٢٠ الى ص ٣٣٩ س ١٢ — ٣) ف ـ — ٤..٤) ا ـ — ٥) الملل والنحل ز فهو جواد لذاته لم يزل — ٦) الملل والنحل بل من غيره وليس لواجب الوجود لذاته حامل على شي ولا مانع من الشي

٥٩ ١..١) ف ـ — ٢) النحل بان يقدر ان يفعل ولا يفعل — ٣) ف مفعول — ٤) ف بالقوة — ٥...٥) النحل ان يكون له مخرج من خارج موثر فيه فلذلك

شبهة اخرى قال كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة فانما تكون علة من جهة ذاتها لا من جهة الانتقال من غيرها[٦] وكل علة من جهة ذاتها فمعلولها من جهة ذاتها واذا كانت ذاتاً لم تزل فمعلولها لم يزل

والجواب قلنا ما المعنى بقولك الباري تعالى جواد بذاته وما معنى الجود[٧] فان عندنا وعندكم الجود[٧] ليس صفةً ذاتية زايدة على الذات
٦٠ بل هو صفة فعلية والصفات عندكم اما ان تكون سلوباً كالقديم والغنى فان معنى القديم نفي الاولية ومعنى الغنى نفي الحاجة واما ان تكون اضافات كالخالق والرازق على اصطلاحنا والمبدئ والعلة الاولى على اصطلاحكم وليس لله صفة وراء هذين المعنيين فالجود من قسم الاضافة لا من قسم السلب فلا فرق اذًا بين معنى المبدئ وبين معنى الجود و معناهما الفاعل الصانع فكأنكم قلتم صانع بذاته وهو محل النزاع ومصادرة على المطلوب الاول فان الخصم يقول ليس فاعلاً لذاته وفعله ليس قديماً لم يزل وفيه وقع الخلاف غيرت العبارة من الفعل الى الجود وجعلته دليل المسئلة واذا كان معنى الجود راجع الى الفعل والايجاد فقوله مرة هو جواد ومرة غير جواد كقوله مرة فاعل ومرة غير فاعل وذلك ايضاً محل النزاع فلم يجب ان يقال انه يوجب التغير

٦١ وانما حل الشبهة فيه من وجهين احدهما ان الفعل انما امتنع في

ينافي كونه صانعاً مطلقاً لا يتغير ولا يتاثر — ٦) النحل غير فعل الى فعل — ٧) ب الجواد

٦٠ — ١) ز ايضاً

الازل لا لمعنى[١] يرجع الى الفاعل بل لمعنى[١] راجع الى نفس الفعل حيث لم يتصور وجوده فان الفعل[٢] ما له اول والازل ما[٣] لا اول له واجتماع ما لا اول له مع ما له اول محال فهو[٤] تعالى جواد حيث يتصور الجود ولا يستحيل الموجود اليس لو عين الشخص في زماننا فيقال يجب ان يوجد ازلًا لان الباري سبحنه جواد لذاته كان السؤال محالًا لان الموجود المعين استحال وجوده فيما لم يزل فاستحالة[٥] وجود الموجود هو المانع لفيض الوجود لا منعاً يكون ذلك[٢] حملًا[٦] او زجرًا بل هو ممتنع في ذاته وهكذا[٧] لو اوجد[٧] ما اوجده اولًا اخرًا او اوجد جميع الموجودات معاً من غير ترتيب واحد على واحد كل ذلك غير جايز عند الخصم ولم يقدح[٨] في كونه جوادًا هذا كما يقدره المتكلم ان[٩] الباري سبحنه يوصف بالقدرة على ما يجوز وجوده واما ما يستحيل وجوده فلا يقال الباري تعالى ليس قادرًا عليه بل يقال المستحيل في ذاته غير مقدور فلا يتصور وجوده

وهذا[١٠] هو الجواب ايضاً عن قولهم لو لم يكن صانعاً[١١] فصار ٦٢ صانعاً كان[١] صانعاً بالقوة فصار صانعاً بالفعل وتغيرت[٢] ذاته

فانا نقول انما لم يكن صانعاً لم يزل لان الصنع فيما[٣] لم يزل مستحيل الوجود واذا استحال وجود الشيء في نفسه ولذاته لم يكن مقدورًا فلا يكون مصنوعاً قط واذا استحال وجود الشيء لمعنى اخر كان

---

٦١ — ١...١) ف سـ — ٢) ف المفعول(؟) — ٣) ف سـ — ٤) ف والصانع — ٥) ف ز وجوده لم يزل فاستحالة — ٦) ف جهلا وجهدًا؟ — ٧..٧) ف الواحد — ٨) ف ز ذلك — ٩) ف لان — ١٠) ف وهكذا — ١١) ا في الهامش بالفعل
٦٢ — ١) في الهامش بالقوة او لم يكن — ٢) ف تغير — ٣) ف سـ —

جايزًا في ذاته فاذا زال ذلك المعنى تحقق الجواز فصار مقدورًا فيكون مصنوعاً والصنع لم يزل انما استحال لنفي اولية الازل واثبات اولية الصنع فكان الجمع بينهما محالًا فاذا نفيت الازلية تعينت الاولية فتحقق الجواز فصح المقدور فوجد المصنوع

* **وكذلك الجواب عن الشبهة الثالثة** انه علة لذاته فان معنى كونه علة[٥] اي مبدئ لوجود شيء وانما الممتنع وجود المعلول مع العلة معية[٤] بالذات فان ذلك يرفع العلية والمعلولية وكذلك نقول يستحيل وجود المعلول مع العلية معية[٤] بالزمان فان ذلك يوجب كون العلة زمانية

٦٣ قابلة[٥] للتغير وذلك محال ايضاً فيجب ان يتقدم في الوجود لان وجود الباري سبحنه وجود[١] لذاته غير مستفاد من غيره ووجود العالم مستفاد منه والمفيد ابدًا يتقدم في الوجود

اما الوجه الثاني في حل الشبهة ان نطالبهم اولًا فنقول بما عرفتم انه سبحانه يجب ان يكون جوادًا لذاته قالوا لان موجودًا ما[٢] يفعل اكمل من موجود لا يفعل وان تصدر عنه موجودات اشرف من ان لا تصدر

فيل له لو عكس الامر عليكم ان الموجود الذي لا يفعل اكمل فما جوابكم عنه اذ ليس هذا من القضايا الضرورية خصوصاً في موجود يكون كماله بذاته لا بغيره وانما يصدر عنه فعل لو صدر[٣] لا لغرض ولا ليكتسب به حمدًا ولا امرًا[٤] ما يتعلق بالتناقل لعمري لو

---

٤) ب معينة — ٥) ابتدأ ب ثانية

٦٣ — ١) ب ف واجب — ٢) ب سـ — ٣) في الخامس عـ ـه — ٤) ب ولا لامر —

كان موجودان احدهما كماله بذاته والاخر كماله من غيره[٥] شهد العقل بالضرورة ان الذي كماله بالذات اشرف من الذي كماله بغيره والموجود الذي لو لم يفعل فعلاً كان ناقصاً فليس كامل الذات بل هو ناقص مستكمل من غيره فلم[٦] يصح ان يكون واجب الوجود لذاته[٧]

واما عن الشبهة الثانية نقول ما المعنى بقولكم اذا لم يكن صانعاً ٦٤ فصار صانعاً فقد[١] تجدد امر[٢]

فنقول تجدد في ذات الصانع امر ام[٣] تجدد امر في غير ذاته والاول[٤] غير مسلم والثاني مسلم وهو محل النزاع

وقولهم كان صانعاً بالقوة ايضاً مشترك فان القوة يراد بها الاستعداد المجرد[٥] ويراد بها القدرة والاول غير مسلم والثاني مسلم وهو محل النزاع ولا يحتاج الى[٦] مخرج الى الفعل

واما عن الشبهة الثالثة قال كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة فانما تكون علة من جهة ذاتها غير مسلم بل[٧] هو باطل على اصله بالعقل الاول فانه لا يجوز عليه[٨] التحرك والاستحالة وليس علة من جهة ذاته[٩] بل هو معلول الواجب[١٠] الوجود وعلة من جهة كونه واجباً به لا بذاته وكذلك العقول المفارقة لا تقبل الحركة[١١] والاستحالة[١٢] وليست عللاً[١٢] من جهة ذواتها

ومما يعتمد[١٣] في اثبات حدث العالم ان نفرض الكلام في النفوس

---

٥) ف بعيره — ٦) ب فبل ف فلن؟ — ٧) ب ف بذاته

٦٤ — ١) ب او — ٢) ف بحد امرا — ٣) ا ـ — ٤) ب الاول —

٥) ف او — ٦) ف ر — ٧) ب ـ — ٨) ب عليهـا — ٩) ب . . ها —

١٠) ب لواجب ف واجبة — ١١) ب التحرك — ١٢ ..١٢) ف علـة لا من —

١٣) ب ر عليه

٦٥ الانسانية ونثبت تناهيها عددًا ثم نرتب عليها تناهي الاشخاص الانسانية ونرتب عليها حدوث[1] الامزجة وتناهيها ثم نرتب عليها تناهي الحركات الدورية الجامعة للعناصر ثم نرتب عليها تناهي المتحركات والمحركات السماوية فثبت حدث[2] العالم باسره وهي اسهل الطرق واحسنها •

فنقول قد تقرر في اوايل العقول ان كل عدد او معدود موجود بالفعل اذا كان غير متناهٍ بالفعل فانه لا يقبل الزيادة والنقصان وان الزايد لا يكون مثل الناقص قط ولا يمكن ان يكون شيء اكبر من مقدار غير متناهٍ لموجود[3] وُجد وغير المتناهي لا يتضاعف بما لا يتناهى وان ما يتناهى من طرف يتناهى من ساير الاطراف والنفوس الانسانية عند القوم موجودات بالفعل مجتمعة في الوجود وهي قابلة للزيادة والنقصان فان الزمان الذي نحن فيه قد اشتمل على اشخاص انسانية متناهية ولكل شخص نفس اذا اضفت[4] تلك النفوس الى ما مضى من الاشخاص التي بقيت نفوسها كانت الاوائل منها انقص وهي مع الزيادة ازيد وكذلك في كل زمان وساعة تتزايد
٦٦ النفوس[5] ابدًا وما قبلَ الزيادةَ في كل وقت يستحيل ان يكون غير متناهٍ وذلك لان نسبة ما مضى الى الحاصل كنسبة الناقص الى الزايد وحيث ما تمادى الى الاول صار انقص كما اذا تمادى الى الاخر صار ازيد ومثل هذا مستحيل فيما لا يتناهى موجودًا بالفعل محصورًا في الوجود نعم ربما يظن في الموجودات المتعاقبة في الوجود

٦٥ — ١) ف ر س جهة — ٢) ف ـ — ٣) ف لوحود — ٤) ف اضيفت — ٥) ف ر فيها

انها لا تتناهى اولًا قبل آخر وآخرًا[1] بعد اول وانها اذا جازت غير متناهية اخرًا جازت غير متناهية اولًا وهـذا الظن وان كان خطأ عند العقل الا[1] ان الخيال ربما يعين هذا الراي لكن الفرض[2] اذا كان في موجودات غير متناهية مجتمعة في الوجود لا متعاقبـة اعدادًا ومعدودات بالفعل لا بالقوة فيلزمها ضرورة الا تقبل الزيادة والنقصان اذ لو قبلت وهي غير متناهية لكان الزايد مثل الناقص

والذي يوضحه ان كل جملة موجودة الاحاد بالفعل اذا زيد عليها عدد معلوم او نقص منها عدد محصور[3] صار ما لا يتناهى اكثر مما كان او انقص

فنقول اذا دخل ما لا يتناهى في الوجود من النفوس فالباقي من النفوس التي لم تدخل في الوجود بعد[1] اما ان كانت متناهية او ٦٧ غير متناهية فان لم تكن متناهية فقد تضاعف ما لا يتناهى بما لا يتناهى وذلك محال واذا كانت متناهية فاذا زيدت على غير المتناهي صارت الجملة اكثر من المقـدار الاول وقد علم ان غير المتناهي الموجود لا يكون شيء اكثر منه وهذا اكثر منه فهو خلف ثم يلزم ان يكون الباقي على نسبة عددية[2] اذ هي موجودة بالفعل اما نسبة النصف او الثلث او الربع او غير ذلك من النسب واذا كانت الجملة غـير متناهية بالفعل استحال تقدير النسبة اليها فان ما لا يتناهى لا نصف له ولا ثلث ولا ربع واذا تحققت النسبة دل ذلك على ان الجملة محصورة معدودة متناهية وليس يلزم على ما ذكرناه كون العدد

---

٦٦ — ١) ب سـ — ٢) ب العرض — ٣) ب معلوم

٦٧ — ١) ب سـ — ٢) ب ر اذ هي نسبه عددية

غير متناهٍ فانا لا نسلم ذلك في عــدد معلوم موجود ومعنى قولنا[3] ان العدد لا يتناهى انه في التقدير الوهمي لا يتناهى اي الوهم يعجز عن بلوغ حد ونهاية فيه فيحكم العقل انه لا نهاية له وكما ان العدد
٦٨ على الاطلاق معلوم من غير ربط بمعدود وكذلك النصف والثلث والربع على الاطلاق معلوم[1] من غير نسبة الى ما لا يتناهى انما المستحيل اثبات اعداد موجودة غير متناهية فان كل موجود معدود فهو محدود[2] واذا تحقق[3] بطلان النفوس الغير متناهيــة وكانت كل نفس متعلقة ببدن تحقق بطلان الابدان الغير متناهية ثم اذا تناهت الابدان والنفوس الانسانية تناهت الامتزاجات العنصرية فتناهت الحركات الدورية السماوية فتناهت المتحركات العلوية فتناهت المحركات[4] الروحانية فتناهى العالم باسره فكان له اول منه ابتــدا[5] فاما تقدير[6] عدم عليه يمكن ان يكون قبله فهو تقدير خيالي كتقدير خلا وراء العالم يمكن ان يكون فيه فالخلا بالنسبة الى العالم مكانا كالعدم بالنسبة اليــه زمانا وتقدير بينونة وراء العالم غير متناهية كتقدير ازمنة قبل العالم غير متناهية

ولو سال سايل هل يمكن تقدير عالم اخر وراء هذا العالم ووراء
٦٩ ذلك العالم عالم اخر الى ما لا يتناهى كان السؤال محالا كذلك لو سأل هــذا[1] هل يمكن تقدير هــذا العالم او عالم اخر قبله بزمان

---

٣) ف ومعين قالنا

٦٨ — ١) ب سـ — ٢) ب معدود — ٣) و تحققت — ٤) ف المتحركات — ٥) ف ابدا — ٦) ب ف ز سبق

٦٩ — ١) ب ف سـ

وقبل ذلك القبل بزمان الى ما لا يتناهى كان السؤال ايضاً محالًا فليس قبل العالم الا موجده ومبدعه[٢] قبلية الايجاد والابداع لا قبلية الايجاب بالذات ولا قبلية الزمان كما ليس فوق العالم الا مبدعه فوقية الابداع والتصرف لا فوقية الذات[٣] ولا فوقية[٣] المكان والله المستعان

---

٢) ف مودعه — ٣...٣) ف س

القاعدة الثانية

في حدوث الكاينات باسرها باحداث الله سبحانه

وفيها الرد على المعتزلة والثنوية والطبايعيين والفلاسفة[٤] وفيها تحقيق الكسب والفرق بينه وبين الايجاد والخلق مذهب اهل الحق من اهل الملل واهل الاسلام ان الموجد لجميع الكاينات هو الله • سبحنه فلا موجد ولا خالق الا هو والفلاسفة جوزوا صدور موجود من[٥] غير الله تعالى بشرط ان يكون وجود ذلك الغير[٤] مستندًا الى
٧٠ وجود اخر ينتهي الى واجب الوجود بذاته ثم هم مختلفون في انه هل يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد فذهب اكثرهم الى[١] انه واحد من كل وجه فلا يصدر عنه الا واحد

ثم اختلفوا في ذلك الواحد فقال بعضهم هو العقل[٢] وقال بعضهم هو العنصر ثم العقل

واختلفوا في الصادر عن المعلول الاول فقال بعضهم هو النفس

---

٤) ف س — ٥) ب في

٧٠ — ١) ف وانه — ٢) ف ز الاول —

وقال بعضهم هو عقل اخر ونفس وفلك هو جسم وكذلك يصدر عن كل عقل عقل حتى انتهى بالعقل[٣] الذي هو مدبر فلك القمر الفعال الواهب للصور على مركبات العالم

ومن قدماء الاوايل من جوّز صدور شيء متكثر من واجب الوجود[٤] واختلفوا فيه فنهم من قال هو الماء ومنهم من قال هو النار ومنهم من قال هو الهواء ومنهم من قال هو اجسام لطيفة بسيطة تركبت او اجزاء صغار اجتمعت[٥] فحدث العالم ومنهم من قال هو العدد[٥] ومنهم من قال هو المحبة[٦] والغلبة على ما قررنا تفصيل مذاهبهم في الارشاد[٧] الى عقايد العباد

واما المجوس فلهم تفصيل مذهب في حدوث الكاينات وسبب ٧١ امتزاج النور والظلمة[١] وسبب الخلاص لكن اتفقوا على نسبة الخير والصلاح الى النور ونسبة الشر والفساد الى الظلمة

واما المعتزلة القدرية فاثبتوا للقدرة الحادثة تأثيرًا[٢] في الايجاد[٣] والاحداث من الحركات والسكنات وبعض الاعتقادات والاعتمادات والنظر والاستدلال والعلم الحاصل به وبعض الادراكات وهي التي يجد الانسان من نفسه انها تتوقف على البواعث[٤] والدواعي وورود[٥] التكليف بمباشرتها والكف عنها

---

٣) ب تصحيح الى — ٤) ب ز بذاته ثم هم مختلفون في انه هل يجوز ان يصدر عنه الا واحد ثم اختلفوا في ذلك الواحد فنهم . . . — ٥...٥) اـ — ٦) ف ؟ — ٧) ف الاشارات

٧١ — ١) ب بال . . . . — ٢) ب اثرا — ٣) ف الايجاب — ٤) ف الباعث — ٥) ب وورد —

ووافقنا الفلاسفة على ان جسماً ما او قوة في جسم لا يصلح[٦] ان يكون مبدعاً لجسم

ووافقنا المجوس على ان الظلمة لا يجوز ان تحدث باحداث[٧] النور

ووافقنا المعتزلة على ان القدرة الحادثة لا تصلح[٦] لاحداث الاجسام والالوان والطعوم والروايح وبعض الادراكات والحيوة والموت ولهم اختلاف مذهب في المتولدات وانما اوردنا هذه المسئلة

٧٢ عقيب حدث العالم لان الدليل لما قام على ان الممكن بذاته من حيث امكانه استند الى الموجد وان الايجاد عبارة عن افادة الوجود فكل موجود ممكن مستند الى ايجاد[١] الباري سبحنه من حيث وجوده والوسايط معدات لا موجبات وهذا هو مدار المسئلة

ولنا في تقرير هذا المعنى كلام مع الفلاسفة على مقتضى قواعدهم ومع المجوس على موجب اصلهم باعتبار انه موجود[٢] ومع المعتزلة على موجب عقايدهم

اما الكلام على الفلاسفة فنقول كل موجود بغيره ممكن باعتبار ذاته لو جاز ان يوجِد شيئاً فاما ان يوجده[٣] باعتبار انه موجود بغيره او باعتبار انه ممكن بذاته او باعتبارهما جميعاً لكن لا يجوز ان يوجد[٤] باعتبار انه موجود بغيره الا[٥] بشركة[٦] من ذاته اذ لا تعزب ذاته عن ذاته ولا يخرج وجوده عن حقيقته وهو باعتبار ذاته ممكن

---

٦) ف يصح — ٧) في الهامش ما يحدث

٧٢ — ١) ب ايجاب — ٢) ف س — ٣) ب ف يوجد — ٤) ب اوجده — ٥) ف او — ٦) ب شركة —

الوجود والامكان طبيعته طبيعة عدمية فلو اثر في الوجود لاثر بشركة[٧] العدم وهو محال

وهذا البرهان انما نقلناه عن قولهم في الجسم انه لا يوثر في الجسم ايجادًا وابداعاً اذ الجسم مركب من مادة وصورة فلو أثر لاثر بشركة ٧٣
من المادة والمادة لها طبيعة عدمية[١] فلا يجوز ان توجد شيئاً فالجسم لا [٢]يجوز ان[٢] يوجد ايضاً فامكان الوجود كالمادة ونفس الوجود كالصورة كما ان الجسم لا يوثر من حيث صورته الا بشركة من المادة كذلك الموجود بغيره الممكن باعتبار ذاته لا يوثر من حيث وجوده الا بشركة من امكان الوجود فلا موجد[٣] على الحقيقة الا بوجود[٤] واجب بذاته من كل وجه لا يشوبه امكان ولا عدم من وجه والوسايط ان[٥] اثبتت[٦] فانها معدات لا موجدات

فان قيل الممكن باعتبار ذاته انما يوجب غيره او يوجد باعتبار وجوده بغيره وحين[٧] لاحظنا جانب الوجود نقطع نظرنا عن الامكان والعدم فان الامكان قد زال بثبوت الوجود وحصل الوجوب بدل الامكان فلا التفات الى الامكان اصلًا فلم يوثر بشركة الامكان

والجواب قلنا اذا كان الوجود من حيث هو وجود موثرًا من غير ملاحظة الى وجه الامكان والجواز فليوثر وجود كل موجود ٧٤
حتى لا يكون العقل بالايجاب اولى من النفس او الجسم وحتى يكون الجسم موثرًا في الجسم باعتبار صورته لا من حيث مادته فان

---

٧) ب ز س

٧٣ — ١) أ عديمة — ٢...٢) ب ف س — ٣) ب يوحد — ٤) ب وحود — ٥) ب اذ — ٦) ف تنتت — ٧) ب كذا محرّف

الوجود[1] من حيث هو وجود لا يختلف وانما الاختلاف في كل موجود انما يرجع الى الفواصل[2]

فانه قيل العقل الاول انما يوجب شيئاً اخر بسبب اعتبارات في[3] ذاته فهو من حيث وجوده بواجب الوجود يوجب عقلاً او نفساً ومن حيث انه ممكن بذاته يوجب جسماً هو صورة ومادة وقولكم ان جهة الامكان غير ملتفت اليها اصلاً باطل فان جهة[4] الوجوب يناسب وجود العقل والنفس وجهة الامكان يناسب وجود المادة والصورة وانما حملنا على اثبات هذا الايجاب ان[5] الواحد لا يجوز ان يصدر عنه الا واحد فانه لو صدر عنه اثنان لكان عن جهتين[6] ولو ثبت ان له جهتين لتكثرت ذاته وقد دل البرهان على ان واجب الوجود لن يتكثر

٧٥ والجواب قلنا ولو كان العقل انما اوجب عقلاً او نفساً باعتبار انه واجب بغيره لا وجب[1] الجسم جسماً او[2] نفساً باعتبار انه واجب بغيره فان قضية الوجوب بالغير لا تختلف الا ان يكون احدهما بغير واسطة والثاني بواسطة والا فمن [3]حيث ان[3] الجسم ذو مادة لا يمتنع عليه الايجاد من حيث انه واجب بغيره وكما ان العقل من حيث انه ذو امكان في ذاته لم يمتنع عليهِ الايجاب والايجاد من حيث انهُ واجب بغيره فقولوا ان الجسم يجوز ان يوجد[4] جسماً او قوة في جسم يجوز ان

---

٧٤ — ١) ف وجود الموجود — ٢) العوامل — ٣) ف ـ — ٤) ا وجه — ٥) ب ف لان — ٦) ب ف مختلفتين

٧٥ — ١) ف لا واجب — ٢) ب ف و — ٣...٣) ف ـ — ٤) ب ف يوجب —

توجب[٥] جسماً او صورة الجسمية يجوز ان توجب جسماً وهذا مستحيل بالاتفاق

ثم نقول ها هنا مقتضيات اربعة عقل ونفس وفلك[٦] ومادة وهي جواهر مختلفة متمايزة بالحقايق تستدعي مقتضيات اربعة مختلفة بالحقايق ايضاً فعليكم ان تثبتوا في المعلول الاول هذه الحقايق بحيث يناسب كل واحدٍ واحد والا فيلزم ان يصدر عن شيء واحد اشياء وذلك محال عندكم وعليكم ايضا ان تثبتوا ان تلك الاعتبارات المقتضية لا ترجع الى اضافات وسلوب فان كثرة الاضافات والسلوب ٧٦
وان لم توجب كثرة في الذات الا انها لا توجب اشياء فان ذات واجب الوجود واحدة من كل وجه الا انها لا[١] تتكثر بالاضافات والسلوب والصفات الاضافية والسلبية لا توجب اشياء متعددة اذ لو اوجبت لاضيف الى واجب الوجود جميع الموجودات اضافة واحدة من غير وسايط وذلك محال عندكم فهم[٢] بين امرين متناقضين ان[٣] اثبتوا في المعلول الاول صفات ايجابية مختلفة الحقايق فقد ناقضوا مذهبهم حيث قالوا الواحد لا يصدر عنه الا واحد وان قالوا هذه الصفات التي ثبتت[٤] اضافية او سلبية لزمهم ان يثبتوا مقتضيات متعددة لواجب الوجود وذلك ايضا يناقض مذهبهم

وهذا الزام افحام لا محيص[٥] عنه ثم نفصل القول[٦] بعد الاجمال

---

٥) ف يوجب — ٦) ا ز هو جسم مركب من صورة (ولعله حاشية مأخوذة من كتاب النحل ص ٧١ س ١٠)

٧٦ — ١) ب : — ٢) ا فهو — ٣) ف اذا — ٤) ف تثبت — ٥) ب ز لهم — ٦) ف ــ —

فنقول اذا كان المقتضي مفصلًا معلوما مختلف الانواع يجب ان يكون المقتضى[٧] مفصلًا معلوما مختلف الحقايق وما اثبتم الا امرين احدهما

٧٧ كونه واجبا بغيره والثاني كونه جايزًا بذاته و كونه واجبا بغيره اوجب عقلًا او نفساً و كونه ممكناً بذاته اوجب صورة ومادة فقد اثبتم صدور موجودين جوهرين قايين بذاتيهما من وجه واحد وذلك ايضاً يناقض مذهبهم[١]

واراد من تكيس منهم ان يعتذر عن هذين الالزامين فقال ان الواحد لا يصدر عنهُ الا واحد كما ذكرنا الا ان العقل الاول انما يكثر باعتبارات[٢] ذاته لا [٣]بما استفاد[٣] من غيره لان الامكان له من ذاته لا من غيره والوجود له من غيره لا من ذاته فلم يستفد الكثرة من واجب الوجود لعمري لما حصل العقل حصلت له اعتبارات اربعة احدها [٤]كونه واجباً بغيره والثاني كونه عقلًا والثالث كونه واحدًا في ذاتهِ والرابع كونه ممكنا في ذاته فاوجب من حيث هو عقل عقلًا ومن حيث هو موجود بواجب الوجود نفساً ومن حيث هو واحد صورة ومن حيث هو ممكن مادة وهذه الاعتبارات [٥]لما كانت[٥] مختلفة الحقايق اوجبت جواهر مختلفة الانواع

٧٨ انظروا بعين الاعتبار الى هذا الاعتذار هل هو الا تحكم محض لم يقم عليه دليل عقلي ولا شاهد حسي بل هو اقل رتبة من طرد الفقها ارادوا بنا اشرف الموجودات كمالًا على اعتبارات كلها ترجع الى

---

٧) ب ز واجبا

٧٧ — ١) ب مذهبكم — ٢) ب ف باعتبار — ٣.٣) ب ف استفادًا — ٤) ا س — ٥...٥) ب ف س

عبارات فنطالبهم اولًا بصحة هذه المناسبات ولا يجدون الى اثباتها
سبيلًا

ثم نقول كونه واجب الوجود بغيره امر اضـافي لا محالة لان
كون واجب الوجود مبدأ وعلة او موجباً ومبـدعاً امر اضافي لا
تتكثر به الذات[1] فاذا كان الايجاب اضافةً فيكون بين الموجِب
والموجَب اضافةً[2] لا محالـة والامر الاضافي قد يتكثر ويتعدد ولا
تتكثر به الذات فلو صلح ان يكون موجباً في العقل [3]الاول العقل[3]
الاخر[3] [4]لصح مثله في واجب الوجود بذاته[4] فهلا كثرت الاضافات
في حق[5] واجب الوجود حتى يتحقق له نسبة ايجـاب الى موجب[6]
فتتكثر النسب الاضافية ولا تتكثر بها الذات وهذا كما يقدرونه
في العقل الفعال الذي هو واهب الصور على العالم الجسماني فانـه ما ٧٩
من صورة تحدث في العـالم الا وهي من فيضه وسنخه[1] ثم تختلف
الصور باختلاف[2] الانواع والاصناف الى ما لا يتناهى ولا تختلف
الصفات في الفايض بل هو على نعت واحد والصور تختلف وتتكثر
بحسب القوابل والحوامل ولو اختلفت[3] النسب فانما هي اضافات لا
صفات حقيقية كذلك يجب ان يقال في واجب الوجود بذاته انـه
ينسب اليه الكل نسبة واحدة من حيث وجودهـا الممكن ثم
الاختلاف يحصل في القوابل او[4] تكون الاضافات والسلوب كثيرة

———

٧٨ — ١) ف بالذات — ٢ .٣) ف صلح الاول العقل الآخر — ٣) ب لعل
٤. ٤) ب ف سـ — ٥) ب بحو — ٦) ف موحب موحب
٧٩ — ١) ف سبحه — ٢) ب ف اختـلاف — ٣) ف اختلف بالنسب —
٤) ف ان —

وتتعدد الموجبات بحسب تلك ولا يوجب ذلك كثرة[٥] في الذات كما قالوا في المعلول الاول[٦]

ونقول كون العقل الاول عقلًا امر سلبي عندكم لان معنى كونه عقلًا[٧] انه مجرد عن المادة والتجريد عن المادة سلب المادة ونفيها والنفي كيف يناسب وجود جوهر عقلي هو عقل كيف والسلوب كثيرة فهلا[٨] اوجب بكل سلب جوهرًا عقلياً فانه كما يسلب عنه
٨٠ المادة يسلب عنه الصورة اعني الصورة الجسمية ويسلب عنه الكيفية والكمية والوضع والحيز والمكان والزمان ولم يجب ان يقال يلزم عنه[١] بكل سلب جوهر عقلي ومثل هذه السلوب تتحقق في حق واجب الوجود ايضا ولا يوجب كل سلب جوهرًا عقلياً وان سلم ذلك حصل غرضنا من اضافة الكل اليه

ثم نقول لم صار كونه واجب الوجود لغيره اولى بايجاب نفس[٢] من كونه مجردًا عن المادة ولو عكس الامر فجعل ما ذكرتموه[٣] بالغير موجباً للعقل وما ذكرتموه من التجرد عن المادة موجبا للنفس اي محال كان يلزم منه[٤] واي خلل كان يحصل[٥] وهل هذا الا تحكم[٦] بارد بني على تقليد او تقليد استند الى تحكم

ونقول عددتم اعتبارات اربعة وقضيتم بوحدة العقل في ذاته وقلتم ان الوحدة توجب نفسا او جسما فبينوا ما هو المستفاد من

---

٥) ف كثيرة — ٦) ب س ر ز حسب تلك ولا يوجب كثرة في الذات — ٧) ف ز عندكم — ٨) ف فهو

٨٠ — ١) ب منه كل — ٢) ب النفس — ٣) ب ف ز من الوجوب (د) — ٤) ب ز ام — ٥...٥) ف س — ٦) ف تقليد —

الباري تعالى[٧] وما هو له من ذاتـه فان الذي له من ذاته ليس الا امكان الوجود بقيت اعتبارات ثلاثـة وان كانت مستفادة من الاول استدعت ثلاث مقتضيات وواجب الوجود واحـد من كل ٨١
وجه وان كانت له لذاته اي من لوازم ذاته[١] فقد بطل قولكم ان الذي له من ذاته[١] هو الامكان فقط ثم الامكان لا يناسب الا المادة لان طبيعة المادة طبيعة عدمية لها استعـداد قبول الصور والامكان طبيعة عدمية ايضا لها استعـداد قبول الوجود بقيت الصورة لا موجب لها

ومما يقضي[٢] منه العجب ان الجسم الذي هو مركب من جوهرين مختلفين مادة وصورة لا يجوز ان يوجب جسما مثله وشيء ما له وجود بغيره وامكان بذاته يوجب جواهر عقلية حقيقية مختلفة بالنوع لا يجوز ان تشترك في مادة مع ان الامكان[٣] ليس يتحقق له وجود الا في الذهن والمادة يتحقق لها وجود في الخارج فعرف[٤] بهذه الاعتراضات ان[٥] الواسطـة التي اوجبوا وجودهـا حتى[٦] توجب الموجودات لا يحتاج اليها

ثم نقول من اين اثبتم اربع اعتبارات فى الصادر الاول حتى صدرت عنه اربعة جواهر فما قولكم فى الصادر الثـاني والثالث افيصدر عن كل واحد على مثال ما صدر من الاول او يتغير الترتيب ٨٢
فان كان على مثال الاول فيجب ان يصدر عن كل واحد من الاربعة

---

٧) ب ز بعد

٨١ — ١ (١...١) ا سـ — ٢) ب ف يقتضي — ٣) ا لا امكان — ٤) ف فوق — ٥) ف سـ — ٦) ف سـ

اربعة جواهر فيتضاعف الاعداد اربعة في اربعة وذلك على خلاف[1] الوجود او يصدر عن العقل الثاني اربعة اخرى[2] فما الموجب للوقوف على تسعة من العقول او تسع[3] من النفوس وتسعة من الافلاك واربعة من العناصر فهلا زاد الى ما لا يتناهى او هلا[4] زاد بعدد[5] معلوم او هلا نقص فهل الانتهاء الى عدد معلوم ثم الوقوف عليه الا تحكم محض ثم ما الموجب حتى يتغير التأثير من السماوي المتركب تركيبا لا ينحل قط المتحرك تحركا[6] على الاستدارة لا يسكن قط الى العناصر والمركبات تركيبا[6] لا يدوم قط ولا يثبت على حال قط المتحركة تحركاً على الاستقامة ثم الانتهاء الى النفس الانسانية والوقوف عليها اخراً وما الموجب لتقدير[7] النجوم والشمس والقمر باقدارها المعلومة حتى صار منها ما هو اكبر ومنها ما هو اصغر وما

٨٣ الموجب لتعيين القطبين بالموضع المعلوم مع ان كل كرة واحدة وليس بعض الاجزاء بتعين القطب فيه اولى من البعض فان كنتم[1] شرعتم في طلب العلة لكل شيء وادعيتم ان كمال نفس الانسان في[2] ان تتجلى لها[3] حقايق الموجودات وتصرفتم بالفكر العقلي في الهيئات[4] وكيفية الابداع فافيدونا جواب هذه الاسولة واذ رأينا انحصاركم[5] وتحيركم ورأينا الوجود على خلاف الترتيب الذي وضعتم ولم تستمر قاعدتكم على ما مهدتم عرف بطلان مذهبكم من كل وجه وعلم

---

٨٢ — ١) ف ز الواجب — ٢) ا اجزا و ز ولا يقف وعى الاخر كذلك الى ما لا غاية له وان تغير الترتيب ووقف — ٣) ب ف وتسعة — ٤) ف ـ — ٥) ف بقدر — ٦) ف ـ — ٧) ب ف لتقدر .

٨٣ — ١) ب ـ — ٢) ف ـ — ٣) ف له — ٤) ف هياته — ٥) ب انحساركم

بالضرورة استناد الموجودات الى صانع عالم قادر مختار ابتدع الخلق بقدرته وارادته[7] ابتداعاً[8] واخترعهم[9] على مشيئته اختراعاً ثم سلكهم في طرق ارادته[10] وبعثهم على[10] سبيل محبته لا يملكون تأخراً عما قدمهم اليه ولا يستطيعون تقدماً الى ما اخرهم عنه وهذا القدر يكفي في هذه المسئلة من الرد على الفلاسفة المتفقين على رأي[11] ارسطاطاليس وسنرد[12] على الباقين عند تعقبنا اراء ارباب المقالات ان شاء الله تعالى

واما المجوس[13] فمذهبهم يدور على قاعدتين احديهما ذكر سبب ٨٤
امتزاج النور والظلمة[1] والثانية ذكر سبب خلاص النور من الظلمة والاولى هي المبدأ والثانية هي المعاد وذلك انه لما الزم عليهم ان النور اذا كان ضد الظلمة جوهراً وطبعاً وفعلاً وحيزاً وهما متنافران ذاتاً وطبيعةً فكيف امتزجا[2] وما الموجب لاجتماعهما حتى حصل الامتزاج وحصل بحصول الامتزاج صور هذا العالم ثم هل يبقى هذا الامتزاج ابد الدهر ويلزم عليهم كون اجزاء النور معذبةً ابد الابدين او تتخلص يوماً ما فما الموجب للخلاص

فصار مدار المسئلة معهم على[3] تقرير هذين الركنين

قالت طائفة منهم ان النور فكر في نفسه فكرةً ردية فحدث منها الظلام متشبثاً ببعض اجزاء النور وهذا قول من قال بحدوث الظلام

---

٧) ب ف سـ — ٨) ف ابداعا — ٩) ب واخترعتم — ١٠...١٠) ف سـ —
١١) ب سـ — ١٢) ب ف سنورد — ١٣) راجع الى كتاب النحل ص ١٨٢
٨٤ — ١) ف بالظلمة — ٢) ف امتزاجا — ٣) ب في ف سـ —

فيقال لهم اذا كان النور خيرًا لا شر فيه بوجه ما فما الموجب لحدوث الفكرة الردية فان حدثت بنفسها فهلا[4] حدث الظلام بنفسه من غير ان ينسب اليه وان حدث بالنور فالنور كيف احدث اصل
٨٥ الشر ومنبع الفساد فانه ان كان كل فساد في العالم انما انتسب الى الظلام والظلام انتسب الى الفكرة كانت الفكرة مبدأ الشر والفساد

ومن العجب انهم اضطروا حتى[1] لم ينسبوا شرًا جزئيًا الى النور في الحوادث ولزمهم ان ينسبوا كل الشر واصل الفساد اليه

ومن قال بقدم الظلام فالرد عليه ان العقل يقضي ضرورةً ان شيئين متنافرين غاية التنافر طبعاً لا يمتزجان الا بقاسر فانهما لو امتزجا بذاتيهما [2]بطل تنافرهما بذاتيهما[2] وما هو متنافر ذاتاً لا يجوز ان يجتمع ذاتاً فالذات الواحدة لا توجب اجتماعاً وافتراقاً وذلك يقتضي الا يحصل وجود ما وقد حصل فهو خُلف

ونقول ايضاً الظلام لا يخلو اما ان يكون موجودًا حقيقةً او لم يكن فان كان وجوده وجودًا حقيقيًا فقد ساوى[3] النور في الوجود وبطل الامتياز عنه من كل وجه وكذلك ان ساواه في القدم والوحدة ثم الوجود من حيث هو وجود خير لا محالة فلم يكن الظلام
٨٦ شرًا وان لم يكن موجودًا حقيقةً فما ليس بموجود حقيقةً كيف يكون قديمًا وكيف ينافي[1] ضده وكيف يحصل منه امتزاج وكيف يحصل من امتزاجه وجود العالم

---

٤) ف فلا

٨٥ — ١) ب ز اعم — ٢..٢) ب — — ٣) ب (اولًا) ساول (ثم) ساول و — النور في الوجود

٨٦ — ١) ب يساوى

ونقول ايضاً عندكم وجود خير من شرّ ووجود شرّ من خير لا يتصور

ومن قال بحدوث الظلام فقد لزمه حدوث شرّ من خير ثم حدوث العالم من الامتزاج [١] وذلك حدوث خير من شرّ

ومن قال بقدمه فقد لزمه [٢] حصول العالم من [٣] الامتزاج [٣] والامتزاج ان كان خيرًا فهو حصول خير من شرّ وان كان شرًا فهو حصول شرّ من خير ثم لو كان الامتزاج خيرًا اوجب [٤] ان يكون الخلاص شرًا لانه ضده ولو كان شرًا فالخلاص خير وعلى اي وجه قُدّر فلا بد من حصول خير من شرّ وحصول شرّ من خير

ونقول ايضاً العقل بالضرورة يقضي بان امتزاج جوهرين بسيطين لا يقتضي الا طبيعةً واحدة ونحن نرى مختلفات في العالم اختلافاً في النوع والشخص والحقيقة والصورة على طبايع مختلفة واعراض [٥] متضادة وهذه المختلفات تستحيل ان تحصل من امتزاج امرين بسيطين ١٧ فقط فانهما لا يوجبان امورًا على خلاف ذاتيهما ولا يوجدان اكوانًا على ضد طبيعتيهما فقد بطل قولهم ان الكون والكاينات حصلت من الامتزاج بل لا بدّ من اسنادها الى فاطر حكيم قادر عليم

واما الكلام على المعتزلة فنذكر اولًا طريق اهل السنّة في اسناد الكاينات [١] الى الله سبحانه خلقاً وابداعاً

ولهم طريقان في ذلك احدهما قولهم الافعال المحكمة دالة على علم مخترعها اذ الاتقان والاحكام من اثار العلم لا محالة واذا كان الفعل

---

٢٠٢) ب ـــ — ٣..٣) ف ـــ — ٤) ف وجب — ٥) ف واعراض

٨٧ — ١) ف الكليات

صادرًا من[٢] فاعل متقن[٣] فيجب ان يكون من آثار علم ذلك الفاعل ومن المعلوم ان علم العبد لا يتعلق قط بما يفعله من كل وجه بل لو علمَه علمَه[٤] من وجه دون وجه علم جملة لا علم تفصيل فوجوه الاحكام في الفعل لم تدل على علمه[٥] وليست من آثار علمه[٥] فيتعين[٦] ان الفاعل غيره وهو الذي احاط به علماً من كل وجه وهذه الطريقة هي التي اعتمد عليها[٧] الشيخ[٨] ابو الحسن الاشعري رضي الله عنه

٨٨ واوردها في كتبه وفرضها في الغافل اذا صدر عنه فعل

والحق ان الدليل ليس بمختص بالغافل فان الغافل كما لم يحط[١] علماً بالفعل من كل وجه كذلك العالم لم يحط به علماً من كل وجه[٢] والفاعل الخالق يجب ان يكون محيطاً بالفعل من كل وجه[٢] اذ الاحكام انما يثبت فيه من اثار علمه لا من اثار علم غيره ويدل على علمه لا على علم غيره فكما يستحيل ايجاد الفعل واختراعه على[٣] جهل وغفلة بالمخلوق المخترع من كل وجه كذلك يستحيل ايجاده على غفلة من وجه قال الله تعالى[٤] أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ[٥] وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ

فان قيل هذا الدليل لا يصلح لاثبات استحالة حدوث الفعل بالقدرة الحادثة فان احاطة العبد بالفعل من كل وجه غير مستحيل وان[٦] لم يتفق في الصورة المذكورة[٧] وقوعاً لا وجوباً فلو قدر[٨] تعلق العلم الحادث بالفعل من كل وجه وجب ان تجوزوا حصول الفعل

---

٢) ب عن — ٣) ب معين — ٤) ب ف سـ — ٥..٥) ب سـ — ٦) ف فمعن — ٧) ب ف .. ها — ٨) ب سـ

٨٨ — ١) ف يحيط به — ٢...٢) ا سـ — ٣) ب عن — ٤) سورة ٦٧ آ ١٤
٥) ب خلقهم — ٦) ب وانما في تلك — ٧) ب المقدومة — ٨) ف قدرنا

بالقدرة الحادثة من كل وجه لان الاحكام والاتقان فيه دل على علم الفاعل ومع ذلك لم يجز على اصلكم فدل ان الاستدلال بانتفاء العلم من كل وجه باطل وايضاً فان القدر الذي[1] تعلق العلم[2] بـه وجب ان ٨٩
يكون مخلوقاً للعبد وعندنا العلم بالفعل من كل وجه غير شرط[3] بل العلم باصل وجوده شرط كونه فاعلاً وهو لم يعدم ذلك

والجواب انا ما انشأنا هذا الدليل لبيان استحالة حدوث الفعل بالقدرة الحادثة بل لنفي كون العبد خالقاً لافعاله التي يثاب ويعاقب عليها اذ لو كان خالقاً لدل الاحكام[4] في فعله[4] على علمه لكن لم يدل فلم يكن خالقاً لانه لو كان خالقاً لكان عالماً بخلقه من كل وجه لكنه ليس بعالم به[5] من كل وجه فليس بخالق

هذا وجه دلالة هذا النظر فلا يلزمنا تقدير الاحاطة به من كل وجه فان انتفاء العلم اذا[2] دل على انتفاء الخالقية لم يلزم ان يدل وجود العلم على ثبوت الخالقية بل هو عكس الادلة[6] والدليل لا ينعكس

ولو تصدينا لبيان الاستحالة صغنا الدليل صياغةً اخرى

فقلنا لو كان الفعل منتسباً الى العبد ابداعاً لوجب ان يكون في حال ابداعه عالماً بجميع احواله ويستحيل من العبد الاحاطة بجميع ٩٠
وجوه الفعل في حالة واحدة لامرين احدهما ان العلم الحادث[1] لا يتعلق بمعلومين في حالة واحدة وذلك لجواز طريان الجهل على العالم باحد الوجهين فيؤدي الى ان يكون عالماً جاهلاً بمعلوم واحد في حالة واحدة

---

٨٩ — ١) ف القدرة التي — ٢) ب ـ — ٣) ف مشروط — ٤...٤) ب ـ — ٥) ا له — ٦) ب ف الدلالة

٩٠ — ١) ب ف ز الواحد —

ويكون علمه علماً من وجه وجهلاً[٢] من وجه

الثاني ان وجوه المعلومات في[٣] الفعل تنقسم الى ما يعلم ضرورة والى ما يعلم نظرًا فيحتاج حالة الايجاد في تحصيل ذلك العلم الى نظر وهو اكتساب ثانٍ وربما يحتاج الى معرفة الضروري والنظري من وجوه الاكتساب فيؤدي الى التسلسل حتى لا يصل الى ايجاد الفعل المطلوب وعن هذا المعنى صار كثير من عقلاء الفلاسفة الى ان الايجاد لن يحصل الا بالعلم حتى لو تصور من الانسان العلم بوجوه الفعل كلياً[٤] وجزيًا ومحلًا ومكاناً وزماناً وعددًا وشكلًا وعرضاً وكمالًا لتصور منه الايجاد والابداع وعن هذا صاروا الى ان علم الباري سبحنه بذاته هو المبدئ لوجود الفعل الاول وفرقوا بين العلم الفعلي والعلم
٩١ الانفعالي وانما يحتاج الانسان الى القدرة والارادة والدواعي والآلات والادوات لان علمه لن يتصور ان يكون علماً[١] فعلياً بل علومه كلها انفعاليــة ولذلك اتفق المتكلمون باسرهم على ان العلم يتبع المعلوم فيتعلق به على ما هو به ولا يكسبه صفةً ولا يكتسب عنه صفةً وهذا هو سرّ هذه الطريقة ونهايتها

اما الطريق الثاني في بيان استحالة كون القدرة الحادثة صالحة للايجاد

فنقول لو صلحت للايجاد لصلحت لايجاد كل موجود من الجواهر والاعراض وذلك لان الوجود قضية واحدة تشمل الموجودات وهو من حيث انه وجود لا يختلف فليس يفضل الجوهر العرض[٢] في

٢) ف وجهلا — ٣) ب و — ٤) ف كاينا

٩١ — ١) اعلمه — ٢) ف للعرض

الوجود من حيث انه وجود بل من وجـه آخر وهو القيام بالنفس والحجمية والتحيز والاستغناء عن المحل وعند الخصم هذه كلها صفات تابعة للحدوث وليست من اثار القـدرة واما الشيئية والعينيـة والجوهرية والعرضية فهي اسماء اجناس عنده ثابتة في العدم ليست ايضاً من اثار القدرة فلم يبقَ من الصفات وجـه لتعلق القدرة الا ٩٢
الوجود وهو لا يختلف في الموجودات وجهـة الصلاحية ايضاً وفي القدرة جهة واحدة فلو صلحت لايجاد موجود ما صلحت لايجاد كل موجود لكنها لا تصلح لايجاد بعض الموجودات من الجواهر واكثر الاعراض فلم تصلح لايجاد موجود ما

ومما يوضحه ان الصلاحيـة لو اختلفت بالنسبـة الى موجود وموجود لاختلفت بالنسبة الى قدرة وقدرة حتى يقال تصلح قدرة زيد لحركة ولا تصلح قدرة عمرو لمثل تلك الحركة بل عند الخصم لما شملت الحقيقة جميع قدر البشر استوت كلها في الصلاحية كذلك شملت حقيقة الوجود جميع الموجودات فيجب ان تستوي في قبول اثر الصلاحية بل يمكن ان يقال[1] ان الصلاحية ليست تابعةً لحقيقـة القدرة بل هي مختلفة بالنسب وعن هذا صلحت للايجاد عندهم ولم تصلح للاعادة والاعادة ايجاد ثانٍ وصلحت لتحصيل العلم ولم تصلح للغفلة عن ذلك العلم

ومما يوضحه ان صلاحية القدرة لم تخلُ من احد الامرين اما ان تثبت عموماً فيجب[1] ان لا يختلف بالنسبة الى موجود دون[2] موجود ٩٣

٩٢ — ١) ب ف يقدر
٩٣ — ١) ف ز بالسبة — ٢) ب و —

كما بينا واما ان تثبت خصوصاً ولا دليـل على التخصيص لبعض الموجودات دون البعض سرى جريان العادة بما الفناه من الافعـال المنسوبة الى العباد وسنبين ان ذلك على اي وجـهٍ يثبت[3] وبالجملة فليس يصلح ذلك دليلاً على حصر صلاحية القدرة فيها[4] دون ساير الموجودات تجويزًا وامكاناً

فان قيل الستم اوجبتم تعلق القدرة الحادثة ببعض الموجودات دون البعض وسميتم نفس التعلق كسباً فما ذكرتموه في التعلّق والكسب من التخصيص فهو جوابنا في الايجاد من التخصيص

ومن العجب انكم تنكرون[5] تأثير القدرة الحادثة وتثبتون التعلّق فهلا جوزتم عموم التعلق حتى يتعلق بكل موجود قديم او حادث جوهر او عرض فان خصصتم التعلق مع نفي التأثير فلا تستبعدوا منا تخصيص التعلق مع اثبات التأثير

والجواب قلنا نحن بينا[6] القدرة الحادثة وتعلقها بالمقدور[7] ولم نثبت
٩٤ عموم التعلق ولا لزمنا ذلك اذ لم نعين جهة التأثير بالوجود والحدوث وانتم عينتم جهة التأثير بالوجود[1] من حيث هو وجود قضية عامـة فلزمكم عموم التعلق والتأثـير في كل موجود واستحال على اصلكم حصر صلاحية القدرة في بعض الموجودات دون البعض

ولم يثبت شيخنا ابو الحسن رحمه الله للقدرة الحادثة صلاحية اصلاً لا لجهة الوجود ولا لصفة من صفات الوجود فلم يلزمه التعميم والتخصيص

---

٣) ب ف ينسب — ٤) ف فيما — ٥) ف ز اثبات — ٦) ب ف اثبتنا — ٧) ف بالقدورات

٩٤ — ١) ب ف ز والوجود (وهو صواب)

واما القاضي ابو بكر[٢] فقد اثبت لها اثرًا[٣] كما سنذكره ولكنه يرى[٤] جهة الوجود عن التأثير فيه فلم يلزمه التعميم

قال القاضي[٢] الانسان يحس من نفسه تفرقةً ضرورية بين حركتي الضرورية والاختيارية[٤] كحركة المرتعش وحركة المختار والتفرقة لم ترجع الى نفس الحركتين من حيث الحركة لانهما حركتان متماثلتان بل الى زايد على كونهما حركة وهو كون احدهما مقدورة مرادة وكون الثانية غير مقدورة ولا مرادة ثم لم يخلُ الامر من احد حالين اما ان يقال تعلقت القدرة باحديهما تعلق العلم من غير تأثير اصلًا فيؤدي ذلك الى نفي التفرقة فان نفي التاثير كنفي التعلق فيما ٩٥
يرجع الى ذاتي الحركتين والانسان لا[١] يجد التفرقة[٢] فيهما[٢] وبينهما الا[٣] في امر زايد على وجودهما واحوال وجودهما واما ان يقال تعلقت القدرة باحديهما تعلق تاثير[٤] لم يخلُ الحال من احد امرين اما ان يرجع التاثير الى الوجود والحدوث واما ان يرجع الى صفة من صفات الوجود والاول باطل بما ذكرناه انه لو اثر في الوجود لاثر في كل موجود فتعين انه يرجع التاثير الى صفة اخرى وهي حال زايدة على الوجود قال وعند الخصم قادرية الباري سبحانه لم توثر الا في حال هو الوجود لانه اثبت في العدم ساير صفات الاجناس من الشيئية[٥] والجوهرية والعرضية والكونية واللونية الى اخص الصفات من الحركات والسكون[٦] والسوادية والبياضية فلم يبقَ سوى حالة

---

٢) ف ز رحمه الله — ٣) ب ف ز ما — ٤) ب الضرورة والاختيار
٩٥ — ١) ب ف سـ — ٢. ٢) ب سـ — ٣) ب ف لا وب في ذاتهما لل ق
— ٤) ف التاثير — ٥) ب النسبة — ٦) ف السكنات —

واحدة هي الحدوث [٨]فلياخذ مني[٨] في قدرة العبد مثله

فالزمه اصحابه انك اثبت حالًا مجهولة لا ندري[٩] ما هي اذ لا اسم لها ولا معنى

قال[١٠] بل هي معلومة بالدليل[١١] والتقسيم الذي ارشدنا اليه كما بينا
٩٦ فان لم تتيسر لي عبارة عنها باسم خاص لم يضر ذلك السنا اثبتنا وجوهاً
واعتبارات عقلية[١] للفعل الواحد واضفنا كل وجه الى صفة اثرت فيه مثل الوقوع فانه من اثار القدرة والتخصيص ببعض الجايزات فانه من اثار الارادة والاحكام فانه من دلايل[٢] العلم وعند الخصم كون الفعل واجباً او ندباً او حلالًا او حراماً او حسناً او قبيحاً صفات زايدة على وجوده بعضها ذاتية للفعل وبعضها من اثار[٣] الارادة وكذلك الصفات التابعة للحدوث مثل كون الجوهر متحيزًا وقابلًا للعرض فاذا جاز عنده اثبات صفات هي احوال واعتبارات زايدة على الوجود[٤] لا تتعلق بها القادرية وهي معقولة ومفهومة فكيف يستبعد مني اثبات اثر للقدرة الحادثة معقولًا ومفهوماً ومن اراد تعيين ذلك الوجه الذي سماه حالًا[٥] فطريقه ان يحصل حركة[٦] مثلًا اسم جنس يشمل انواعاً واصنافاً او اسم نوع يتمايز بالعوارض واللوازم فان الحركات تنقسم الى اقسام فنها ما هو كتابة ومنها ما هو قول
٩٧ ومنها ما هو صناعة باليد وينقسم كل قسم الى اصناف فكون

٨...٨) ب كذا اوّلا ثم ناخذ و سـ مني — ٩) ا يدر — ١٠) ا ز لا — ١١) ا سـ
٩٦ — ١) ب ف سـ — ٢) ب اثار — ٣) ف سـ — ٤) ب ز او وجوده — ٥) ب ف ز واثبته اثرا — ٦) ب الحركة

حركة اليد[1] كتابة وكونها صناعة متمايزان وهذا التمايز راجع الى حال في احدى الحركتين تتميز بها عن الثانيـة مع اشتراكهما في كونهما حركة وكذلك الحركة الضرورية والحركة الاختيارية فتضاف تلك الحالة الى العبد كسباً وفعلًا ويشتق له[2] منها اسم خاص مثل قام وقعد وقايم وقاعد وكتب وقال وكاتب وقايل ثم اذا اتصل به امر ووقع[3] على وفاق الامر سمّي عبادة وطاعة فاذا اتصل به نهي ووقع على خلاف الامر سمّي جريمة ومعصية ويكون ذلك الوجه هو المكلف به وهو المقابل بالثواب او العقاب كما قال الخصم ان الفعل يقابل بالثواب او العقاب لا من حيث انه موجود بل من حيث انه حسن او قبيح والقبح والحسن حالتان زايدتان على كونه فعلًا وكونه موجودًا وهو ابعد من العدل والقاضي اقرب[4] الى العدل[4] فانه اضاف الى العبد ما لم يقابل بثواب او عقاب وقابل بالثواب والعقاب ما لم يكن من اثار قدرته[5] والقاضي عين الجهة التي[1] هي عنده تقابل بالجزاء ٩٨
فاثبتها فعلًا للعبد[2] وعين الجهة التي هي فعل العبد وكسبه فقابلها بالجزاء وذلك هو العدل

ومما يوضح طريقة القاضي ويبين انـه ما خالف الاصحاب تلك المخالفة البعيدة ان الفعل ذو جهات عقلية واعتبارات ذهنية عامة وخاصة كالوجود والحدوث والعرضية واللونية وكونـه حركة او سكوناً وكون الحركة كتابة او قولًا[3] وليس الفعل بذاتـه شيئاً

٩٧ — ١) ف سـ — ٢) ف لها — ٣) ب ز ذلك — ٤...٤) ب ف سـ —
٥) انظر النحل ص ٧٠

٩٨ — ١) ب لم تقابل ف تقابل عنده — ٢) ا في الهامش للرب — ٣) ب للفعل وليس

من هذه الوجوه بل هي كلها مستفادة له من الفاعل والذي له بذاته
هو الامكان فقط واما وجوده فمستفاد من موجده على الوجه الذي
هو به وهو اعم الوجوه واما كونه كتابةً او قولاً فمستفاد من كاتبه
او قايله وهو اخص الوجوه فيتميز الوجهان تميزًا عقليًا لا حسيًا
وتغاير المتعلقان تغايرا سمي احدهما ايجادًا وابداعاً وهو نسبة اعم
الوجوه الى صفة لها عموم التعلق وسمِّي الثاني كسباً وفعلًا وهو نسبة
٩٩ اخص الوجوه الى صفة لها خصوص التعلق فهو من حيث وجوده
يحتاج الى موجد ومن حيث الكتابة والقول يحتاج الى كاتب وقايل
والموجد لا تتغير ذاته او صفته لوجود الموجد ويشترط كونه عالماً
بجميع[1] جهات الفعل والمكتسب تتغير ذاته وصفته لحصول الكسب
ولا يشترط كونه عالماً بجميع[1] جهات الفعل

وبيانه اخر نقول جلت القدرة الازلية عن[2] ان يكون لها صلاحية
مخصوصة مقصورة على وجوه من[3] الفعل مخصوصة وقصرت القدرة
الحادثة عن ان يكون لها صلاحية عامة شاملة لجميع وجوه الفعل
وذلك ان صلاحية القدرة الحادثة لم تشمل[4] جميع الموجودات بالاتفاق
فلا تصلح لايجاد الجوهر وكل عرض بل هي مقصورة على حركات
مخصوصة والقدرة الحادثة فيها مختلفة الصلاحية حتى يمكن ان يقدر
نوعية مخصوصة[5] في القدرة الحادثة لتنوع الصلاحية فلذلك اقتصرت
على بعض الموجودات دون [6]البعض بخلاف قدرة[6] الباري سبحنه
فان صلاحيتها واحدة لا تختلف فيجب ان يكون متعلقها واحدًا لا

٩٩ ١) ف ـ — ٢) ا ـ — ٣) ب ز وجوه — ٤) ب ز على — ٥) ب ف ـ — ٦...٦) ا ـ

يختلف وذلك هو الوجود فاذا لم يجز ان يضاف اخص الاوصاف الى ١٠٠
الباري سبحانه لانه يؤدي الى قصوره في الصلاحية كذلك لا يجوز ان يضاف اعم الاوصاف الى القدرة الحادثة لانه يؤدي الى كمال في الصلاحية فلا ذاك[١] الكمال مسلوب عن القدرة الالهية ولا[٢] هذا الكمال ثابت للقدرة الحادثة فينعم النظر فيه [٣]لان فيه[٣] خلاص فلا يجوز ان يضاف الى الموجد ما يضاف الى المكتسب حتى[٤] يقال هو الكاتب القايل القاعد القايم ولا يجوز ان يضاف الى المكتسب ما يضاف الى الموجد حتى[٥] يقال هو الموجد المبدع الخالق الرازق

وعن هذا كان الجواب المرتضى عند التمييز بين الخلق والكسب ان الخلق هو الموجود بايجاد الموجد ويلزمه حكم وشرط

اما الحكم فان[٦] لا يتغير الموجد بالايجاد فيكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة

واما الشرط ان يكون عالماً به من كل وجه والكسب[٧] هو المقدور بالقدرة الحادثة ويلزمه حكم وشرط ١٠١

اما الحكم فان[١] يتغير المكتسب بالكسب فيكسبه صفة ويكتسب عنه صفة

واما الشرط فان يكون عالماً ببعض وجوه الفعل او نقول يلزمه التغيير ولا يشترط العلم به من كل وجه

وهذا تحقيق ما قاله الاستاذ ان كل فعل وقع على التعاون كان

---

١٠٠ — ١) ب ذلك ف نال — ٢) ف ـ — ٣.٠٣) ب ف لانه — ٤) ا ز لا — ٥) ف ز لا — ٦) ف فانه — ٧) المكتسب

١٠١ — ١) ف فانه —

كسباً[٢] للمستعين وحقيقة الكسب من المكتسب هو وقوع الفعل بقدرته مع تعذر انفراده به وحقيقة الخلق هو وقوع الفعل بقدرته مع صحة انفراده به وهذا ايضا[٣] شرح لما[٤] قاله الاستاذ ابو بكر ان الكسب هو ان تتعلق القدرة به على وجه ما وان لم تتعلق به من جميع الوجوه والخلق هو انشا العين وايجاد من العدم فلا فرق بين قوليهما وقول القاضي الا ان ما سمياه وجهاً واعتبارًا سماه القاضي صفةً وحالًا

ونحا[٥] ابو الحسن رحمه الله حيث لم يثبت للقدرة الحادثة اثرًا اصلًا غير اعتقاد العبد بتيسير[٦] الفعل عند سلامة الالات وحدوث
١٠٢ الاستطاعة والقدرة والكل من الله تعالى

وغلا إمام الحرمين[١] حيث اثبت للقدرة الحادثة اثرًا هو الوجود غير انه لم يثبت للعبد استقلالًا بالوجود[٢] ما لم يستند الى سبب آخر ثم تتسلسل الاسباب في سلسلة الترقي الى الباري سبحنه وهو الخالق المبدع المستقل بابداعه من غير احتياج[٣]الى سبب[٣] وانما سلك في مسالك الفلاسفة حيث قالوا بتسلسل الاسباب وتأثير الوسايط الاعلى في القوابل الادنى وانما حمله على تقرير ذلك الاحتراز عن ركاكة[٤] الجبر والجبر على تسلسل الاسباب الزم اذ كل مادة تستعد لصورة خاصة والصور كلها فايضة على المواد من واهب الصور جبرًا حتى

---

٢) ف ـ — ٣) ا ايضاح — ٤) ب ف ما — ٥) ب ز شيخنا — ٦) ف تسيير

١٠٢ — ١) هو ابو معالى الجويني انظر النحل ص ٧٠ س ١٣ — ٢) ب بالايجاد — ٣...٣) ا ـ ب ز فيه — ٤) ب كلام

الاختيار على المختارين جبر والقدرة على القادرين جبر وحصول الافعال من العباد عند النظر الى الاسباب جبر وترتيب الجزا على الافعال جبر وهو كالمرض يحصل عند سؤ المزاج وكالسلامة تحصل عند اعتدال المزاج وكالعلم يحصل عند تجريد العقل عن الغفلة وكالصورة تحصل في المرآة عند التصقيل فالوسايط معدات لا ٠٣ موجدات وما له طبيعة الامكان[١] في ذاته[١] استحال ان يكون موجدًا على حقيقة كما بينا

اما شبهة المعتزلة فتنحصر في مسلكين احدهما مدارك العقل والثاني مدارك السمع

اما الاول فقالوا الانسان يحسّ من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف فاذا اراد الحركة تحرك واذا اراد السكون سكن ومن انكر ذلك جحد الضرورة فلولا صلاحية القدرة الحادثة لايجاد ما اراد لما احسّ من نفسه ذلك قالوا وانتم وافقتمونا على احساس التفرقة بين[٢] حركة الضرورة والاختيارية[٢] ولم يخلُ الحال من احد امرين اما ان يرجع الى نفس الحركتين من حيث ان احديهما[٣] واقعة بقدرته والثانية واقعة بقدرة غيره واما ان يرجع الى صفة في القادر[٤] من حيث انه قادر على احديهما[٣] غير قادر على الثانية فان كان قادرًا[٥] فلا بدّ له[٦] من تأثير في مقدوره ويجب ان يتعين الاثر في الوجود لان حصول الفعل[٧] بالوجود لا[٨] بصفة اخرى تقارن الوجود

---

١٠٣ — ١٠٠١) ف س — ٢٠٠٢) ب حركتي الضرورة والاختيار ف الحركة الضرورية والحركة الاختيارية — ٣) ف احديها — ٤) ب القادرين (اولا) — ٥) ف غير قادر — ٦) ب س ف ما — ٧) ف للفعل — ٨) ف ولا —

١٠٤ وما سميتموه كسباً غير[4] معقول فان الكسب اما ان يكون شيئاً موجودًا او لم يكن [1]شيئاً موجودًا[1] فان كان شيئاً[2] موجودًا فقد سلمتم التأثير في الوجود وان لم يكن موجودًا فليس بشيء[3]

والذوا ما قالوه بقولهم اثبات قدرة لا تاثير لها كنفي القدرة فان تعلقها بالمقدور كتعلق العلم بالمعلوم ولا يجد الانسان تفرقة بين حركتين في ان احديهما معلومة والثانية مجهولة ويجد التفرقة بينهما في ان احديهما مقدورة والثانية غير مقدورة

قلنا وقوع الفعل على حسب الدواعي ممنوع[4] بل هو نفس المتنازع فيه ودعوى الضرورة فيه غير مستقيم لمخالفتنا اياكم في ذلك ولانتقاضه عليكم طردًا وعكساً فان افعال النايم والساهي والغافل لم تقع على حسب الدواعي وهي منسوبة الى العباد نسبة الايجاد عندكم وكثير من الاعراض وقع على حسب الدواعي وهي غير[5] منسوبة الى العباد نسبة الايجاد عندكم بالاتفاق كالالوان التي تحصل بالصبغ والطعوم التي تحصل بالمزج والحرارة والرطوبة والبرودة

١٠٥ واليبوسة عند تقريب الاجرام بعضها من بعض والشبع عند الطعام والري عند الشرب والفهم عند الافهام الى غير ذلك مما[1] اجرى الله تعالى العادة به[2] فلا دعوى الضرورة صحيحة ولا الدليل مطرد وانتم[3] مدفوعون الى ايراد[4] حجة على نفس ما تنازعنا فيه وهو اثبات تاثير

٩) ب ف فغير

١٠٤ — ١...١) ف ـ موجودًا — ٢) ف ـ ٣) ب ف ز فلا تأثير — ٤) ف مم — ٥) ب ـ

١٠٥ — ١) ب ف كلما — ٢) ـ ف بذلك ٣) ـ ز منازعون — ٤) ف ايجاد —

القدرة الحادثة في الوجود من حيث هو وجود وما ذكرتموه من
التفرقة بين الحركتين اما الوجدان[٥] فسلم لكن لم قلتم[٦] ان احديهما
موجودة بالقدرة الحادثة فانا قد بينا انها راجعة الى احد امرين اما الى
صفة في المحل واما الى حال في الحركة وفصلناهما احسن تفصيل
وبالجملة الايجاد غير محسوس ولا يدرك باحساس النفس ضرورة فقد
وجدنا للتفرقة بين الحركتين والحالتين[٧] مرجعاً ومردًّا غير الوجود
اليس من اثبت المعدوم شيئاً عندكم ما ردَّ التفرقة الى العرضية واللونية
والحركية في انها بالقدرة الحادثة فانها صفات نفسية ثابتة في العدم[٨]
ولا الى الاحتياج الى المحل فانها من الصفات التابعة للحدوث فلذلك
نحن لا نردها الى الوجود فانها من اثار القدرة الازلية ونردها الى ما
انتم تقابلونه بالثواب والعقاب حتى ينطبق التكليف على المقدور ١٠٦
والمقدور على الجزا والدواعي والصوارف ايضاً تتوجه الى تلك الجهة
فان الانسان لا يجد في نفسه داعية الايجاد ويجد داعية القيام والقعود
والحركة والسكون والمدح والذم[١] وهذه هيئات تحصل في الافعال
وراء الوجود تتميز عن الوجود بالخصوص والعموم فان شئت سميتها
وجوهاً[٢] واعتبارات وبالجملة لا تزل في كونها معقولة عن درجة
الاختصاص ببعض الجائزات الذي هو من اثر الارادة والاحكام
والاتقان الذي هو من اثر العلم وكون الصيغة[٣] امرًا ونهياً ووعدًا

٥) ب الموجدات — ٦) ، ز انها راجعة الى — ٧) ب ز عندكم — ٨) ب القدم
(لكن النقط ليست من كاتب الاصل)

١٠٦ — ١) ف من هذه الكلمة الكتابة من كاتب آخر — ٢) ب ز احوالا وان
شئت سميتها وجوها — ٣) ب الصفة —

ووعيدًا بالارادة

والسر الذي رفعنا الى ذلك عموم تعلق قدرة الباري سبحنه وتعالى[4] وقادريته واستدعاوها[4] اعم[5] صفات الفعل وخصوص صلاحية القدرة الحادثة واستدعاوها[6] اخص[7] صفات الفعل فان الفعل كان مقدورًا[8] للباري سبحنه وتعالى قبل تعلق القدرة الحادثة اي هي[9] على حقيقة الامكان صلاحية والقدرة على حقيقة الايجاد[9] صلاحية ونفس[1]
١٠٧ تعلق القدرة الحادثة لم[1] تخرج الصلاحيتين[2] عن حقيقتهما فيجب ان تبقى على ما كانت عليه من قبل ثم يضاف الى كل واحد من المتعلقين ما هو لايق[3] فالوجود من حيث هو وجود اما خير محض واما لا خير ولا شر انتسب الى الباري سبحانه ايجادًا وابداعا وخلقا والكسب المنقسم الى الخير والشر انتسب الى العبد فعلًا واكتسابا وليس ذلك مخلوقاً بين خالقين بل مقدورًا بين قادرين من جهتين مختلفتين او مقدورين متمايزين لا يضاف الى احد القادرين ما يضاف الى الثاني

ثم نقول نحن نعكس عليكم الدليل فنستدل على ان الحركات ليست مخلوقة للعباد بوقوع[4] اكثرها على خلاف الدواعي والقصود فان الانسان اذا اراد تحريك يده في جهة مخصوصة على حد مضبوط عنده مثل تحريك اصبعه على خط مستقيم لم يتصور ذلك من غير انحراف[5] عن الجهة المخصوصة وكذلك لو رمى سهماً وقصد ان يمضي[1]

٤) ب . . ها — ٥) ب ـ — ٦) ب زوها — ٧) ف ـ ٨) ٩) الايجاب — ١٠) ب وليس
١٠٧ — ١) ب محو — ٢) ف الصلاحية — ٣) ب : لوقوع ف يوقع — ٥) وانصراف — ٦) ف بينها — ٧) ب يص

فاخطا او رمى حجرًا فاصاب موضعاً واراد ان يصيب[8] في الرمي[9] ثانياً لم يتأت له ذلك ويستمر ذلك في جميع الصناعات المبنية على الاسباب ١٠٨
فان الاستداد والانحراف فيها مرتب على حركات اليد والانسان قاصر القدرة على[1] تسديدها على حسب الداعية فاذا وجدنا الدواعي ولم نجد التأتي ووُجد[2] التأتي ولم توجد[3] الدواعي علمنا ان اختلاف الاحوال والحركات دالة[4] على مصدر آخر سوا دواعي الانسان وصوارفه

ومما يوضحه ان القدرة على الشيء قدرة على مثله وعلى ضده عند الخصم فلو كانت الحركة الاولى تحدث باحداثه لكان قادرًا على مثلها[5] او على ضدها مثل ما قدر على الاولى ولكانت الحركات لا تختلف اصلًا عند اجتماع[6] الدواعي

المسلك الثاني لهم في اثبات الفعل للعبد ايجادًا قولهم التكليف متوجه على العبد بافعل ولا تفعل فلم تخل[7] الحال من احد امرين اما ان لا يتحقق من العبد فعل اصلًا فيكون التكليف سفهاً من المكلف ومع كونه سفهاً يكون متناقضاً فان تقديره افعل يا من لا يفعل وايضاً فان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوباً ممكنا من ١٠٩
المطلوب منه واذا لم يتصور منه فعل بطل[1] الطلب وايضاً فان الوعد والوعيد مقرون بالتكليف والجزا مقدر على الفعل والترك فلو لم

---

٨) ب ز ما — ٩) ب المرمى
١٠٨ — ١) ب عن — ٢) ب واذا و ف وجدا — ٣) ب ف نجد —
٤) ب الدالة — ٥) ف مثالها — ٦) جميع
١٠٩ — ١) ف يطلب —

يحصل من العبد فعل ولم يتصور ذلك بطل الوعد والوعيد وبطل[2] الثواب والعقاب فيكون التقدير افعل وانت لا تفعل ثم ان فعلت ولن[3] تفعل فيكون[4] الثواب والعقاب على ما لم يفعل[5] وهذا خروج عن قضايا [6]الحس فضلاً عن قضايا[6] المعقول حتى لا يبقى فرق بين خطاب الانسان العاقل وبين الجماد[7] ولا فصل بين امر التسخير والتعجيز وبين امر التكليف والطلب

قالوا ودع[8] التكليف الشرعي[9] اليس المتعارف منا والمعهود بيننا مخاطبة بعضنا بعضاً بالامر والنهي واحالة الخير والشر على المختار وطلب الفعل الحسن والتحذير عن الفعل القبيح ثم ترتيب المجازات على ذلك ومن انكر ذلك فقد خرج عن حد العقل خروج عناد فلا يناظر الا بالفعل مناظرة السفسطايية[10] فيشتم ويلطم فان
١١٠ غضب بالشتم وتألم باللطم وتحرك للدفع والمقابلة[11] فقد اعترف بانه رأى من[1] المعامل شيئاً ما والا فما باله[2] غضب وتألم[3] منه واحال الفعل عليه وان تصدى للمقابلة فقد اعترف بانه رأى من المعامل فعلاً يوجب الجزا والمكافأة

والجواب عن ذلك من وجهين احدهما الالزامات على مذهبهم[4] والثاني التحقيق على موجب مذهبنا

الاول انه[5] نقول عينوا لنا ما المكلف به وما المطلوب بالتكليف

٢) ف تعطل — ٣) ب اولم — ٤) ب ف ز لك — ٥) لا تفعل — ٦...٦) ب سـ — ٧) ا الحمار ٨) ف وجمع — ٩) ب ز جانبا — ١٠) ب ف السو ١١) ب ابتدأ الكتابة الاولى
١١٠ — ١) ا سـ — ٢) ف له — ٣) ب سـ — ٤) ب موجب عقايدهم — ٥) ب ف سـ —

فان اجمال القول بان التكليف متوجه على العبد ليس يغني في تقدير اثر القدرة الحادثة وتعيينه

فان قلتم المطلوب والمكلف به هو الوجود من حيث هو وجود فذلك محل التنازع وكيف يكون الوجود هو المطلوب والوجود من حيث هو وجود لا يختلف في كونه قبيحاً وحسناً ومنهياً عنه ومأموراً به ومن المعلوم ان المطلوب بالتكليف مختلف الجهة فمنه ما هو واجب فعله ويثاب عليه ويمدح به ومنه ما هو واجب تركه ويعاقب على فعله[٦] ويذم عليه[٦]

وان قلتم المكلف به هو جهة[٧] يستحق المدح والذم عليه فهو مسلم وذلك الوجه ليس يندرج تحت القدرة[٨] [١]وما اندرج[١] لم يكن ١١١
مكلفاً به فسقط الاحتجاج بالتكليف

فان قيل المقدور هو وجود الفعل الا انه يلزمه ذلك الوجه[٢] المكلف به لا مقصوداً[٣] بالخطاب

قيل لا يغنيكم هذا الجواب فان التكليف لو كان مشعراً بتأثير القدرة في الوجود كان المكلف به هو الوجود من حيث هو وجود لا غير ولكن[٤] تقدير الخطاب[٥] اوجد الحركة التي اذا وُجدت يتبعها كونها حسنةً وعبادة وصلوة وقربة[٦] فما هو مقصود بالخطاب غير موجود بايجاده فيعود الالزام عكساً عليكم افعل يامن لا يفعل فليت[٧] شعري اي فرق

---

٦) ب س — ٧) ب ف ز الوجود و — ٨) ف (التكليف ب و ف ز عندكم بل هي (ف هو) صفة تابعة للحدوث فما هو مكلف به لم يندرج تحت القدرة

١١١ — ١...١) ب محو وبعد لم يندرج — ٢) ف س — ٣) ب ف المقصود

٤) ف ولكان — ٥) ب الحركات — ٦) ف وتوبة — ٧) ب فياليت —

بين مكلف به لا يندرج تحت قدرة المكلف ولا يندرج تحت قدرة غيره وبين مكلف به[8] اندرج تحت قدرة المكلف من جهة ما كلف به واندرج تحت قدرة غيره من جهة ما لم يكلف به اليس القضيتان لو عُرضتا على محك العقل كانت الاولى اشبه بالجبر فهم قدرية من حيث اضافوا الحدوث والوجود الى قدرة العبد احداثًا وايجادًا وخلقا
١١٢ وهم جبرية من حيث لم يضيفوا الجهة[9] التي كلف بها العبد الى قدرته كسباً وفعلًا كما قيل اعور باي عينيه شاء ثم يلزمهم الاعراض التي اتفقوا على انها حاصلة بايجاد الباري سبحانه وقد ورد الخطاب بتحصيلها او بتركها وتوجه الثواب والعقاب عليها وهي ايضاً مما يتعارفه الناس ويتداولونه مثل الالوان والطعوم واستعمال الادوية والسموم والجراحات المزهقة للروح والفهم عقيب الافهام والشبع عقيب الطعام الى غير ذلك فان هذه كلها حاصلة بايجاد الباري سبحانه وقد يرد الخطاب بتحصيلها عقيب اسباب يباشرها العبد

ووجه الالزام ان الخطاب يتوجه بتحصيل اعيانها مقصودا ولذلك يعاقب على قدر ويمدح على قدر ومن المعلوم ان من استأجر صباغاً ليبيض[1] ثوبه فسوده غرم ومن قتل انساناً بسم استوجب القود ومن احرق ثوب انسان او اغرق سفينة او فتح بثقاً حتى هلك زرع او [2]هدّ به[2] دار عوتب على ذلك وضمن وغرم فمورد التكليف ما اندرج تحت القدرة وما اندرج تحت القدرة غير مورد التكليف[3]

٨) ف ز لا — ٩) ف الجملة

١١٢ — ١) ب لينحضر -- ٢،٠٢) ب ف خرب ٣) ب ر عير

والجواب عن السؤال من حيث النقض انا قد بينا وجه الاثر الحاصل ١١٣
بالقدرة الحادثة وهو وجه او حال للفعل مثل ما اثبتموه للقادرية الازلية فخذوا من العبد ما يشابه فعل الخالق عندكم فلينظر الى الخطاب بافعل لا[1] تفعل اخوطب اوجد لا توجد او خوطب اعبد[1] الله ولا تشرك به شيئاً فجهة العبادة[2] التي هي[3] اخص وصف للفعل صار عبادة بالامر وذلك حاصل بتحصيل العبد مضاف الى قدرته فما يضركم اضافة اخرى نعتقدها وهي مثل ما اعتقدتموه تابعاً فالوجود عندنا كالتابع[4] او كالذاتي الذي كان ثابتاً[5] في العدم والفرق بيننا انا جعلنا الوجود متبوعاً واصلاً وقلنا هو عبارة عن الذات والعين واضفناه الى[6] الله سبحنه وتعالى وجميع ما يلزمه من الصفات واضفنا الى[6] العبد ما لا يجوز اضافته الى الله تعالى حيث لا يقال اطاع الله تعالى وعصى الله تعالى وصام وصلى وباع واشترى وقام ومشى فلا تتغير صفاته بافعاله فلا يعزب عن علمه[7] ذرة من خلقه بخلاف[6] ما يضاف[6] الى العبد فانه
يشتق له وصف واسم من كل فعل يباشره وتتغير ذاته وصفاته بافعاله ١١٤
ولا يحيط علماً بجميع وجوه اكتسابه واعماله وهذا معنى ما قاله الاستاذ ابو اسحق[1] ان العبد فاعل بمعين[2] والرب فاعل بغير معين[3]

واما على طريقة الشيخ[4] ابي الحسن رحمه الله حيث لم يثبت للقدرة اثراً

فالجواب عن هذه الالزامات مشكل عليه[3] غير انه[4] يثبت[5] تاثيراً

---

١١٣ — ١) ب ز او — ٢) ب ياعبد — ٣...٣) ب ف ـ — ٤) ب ز عندكم — ٥) ا ثابت ف ـ — ٦...٦) ب ـ — ٧) ب ـه
١١٤ — ١) هو الاصفرائيني — ٢) ب ف يعنى — ٣) ب ف ـ — ٤) ا ابا — ٥) ب ـ ف اثبت —

وتمكناً يحسه الانسان من نفسه وذلك يرجع الى سلامة البنية واعتقاد التيسر[٦] بحكم جريان العادة ان العبد مهما هم بفعل وازمع على امر خلق الله تعالى له قدرة واستطاعة مقرونة بذلك الفعل الذي يحدثه فيه فيتصف به العبد وبخصايصه وذلك هو مورد التكليف واحساسه بذلك كاحساسه بالصفات التابعة للحدوث عندكم وان لم تكن هي اثر القدرة الحادثة

ومما يوضح الجواب غاية الايضاح ان التكليف[٧] بافعل ولا تفعل[٨] ورد بالاستعانة بالله سبحانه وتعالى في نفس المكلف به كقوله[٩] تعالى إِهْدِنَا ٱلصِّرَاطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ وكقوله[١٠] تعالى رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ
١١٥ إِذْ هَدَيْتَنَا وسواء كانت الهداية نفسها هي المسؤولة بالدعاء او الثبات عليها هو المسؤول ولا شك ان العبد لو كان مستقلا بانشائها بقدرته[١] مستبدًا بالثبات عليها كان مستغنياً عن هذه الاستعانة ثم الله سبحانه[٢] يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ بِأَنْ[٣] هَدَاهُمْ لِلْإِيمَانِ وعند الخصم هو محمول على خلق القدرة وهي صالحة للضدين جميعا على السواء وذلك يبطل قضية الامتنان بالهداية قال الله سبحانه وتعالى[٤] بَلِ ٱللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ[٥]

ونخفي ذلك من غير حيد عن الانصاف ان العبد كما يحس من نفسه التمكن من الفعل وتيسر التأتي[٦] يحس من نفسه الافتقار[٧] والاحتياج

---

٦) ف التيسير — ٧) ب ز كما ورد — ٨) ب ر فقد — ٩) سورة ١ — ١٠) سورة ٣ – ٦

١١٥ — ١) ب لقدرته — ٢) سورة ١٤ – ١٢ — ٣) سوره ٣٩ – ١٧
٤) ب أمن — ٥) ف الايمان - ٦...٦) ب وايسر التاى — ٧) ا حاشية « في الاصل الافتقار »

الى معين في كل ما يتصرف ويجد في استطاعته ويتكلف فقدان الاستقلال والاستبداد بالفعل في كل ما يأتي ويذر ويقدم ويوخر[٨] من تصرفات[٩] فكره نظرًا واستدلالًا ومن حركات لسانه قيلًا وقالا ومن ترددات[١٠] يديه يميناً وشمالًا فيحس الاقتدار على[١٠] النظر ولا يحس الاقتدار على[١٠] العلم [١١]بعد حصول النظر[١١] فانه لو اراد ان لا يحصل لا يتمكن منه[١٢] ويحس من نفسه تحريك لسانه بالحروف ولو اراد ان يبدل المخارج ويغير الاصوات لم يتمكن من ذلك ١١٦
ويحس تحريك يديه واناملته ولو اراد تحريك جزء واحد من غير تحريك الرباطات المتصلة لم يتمكن من ذلك وعند الخصم القدرة صالحة للاضداد والامثال وهي متشابهة في القادرين[١] فالعبد مستقل بالايجاد والاختراع وليس الى الباري سبحانه وتعالى من هذه الافعال الا خلق القدرة فحسب واشتراط البنية من اضعف ما يتصور والحق في المسئلة تسليم التمكن والتأتي والاستطاعة على الفعل على وجه ينتسب الى العبد وجه من الفعل يليق بصلاحية قدرته واستطاعته واثبات الافتقار والاحتياج ونفي الاستقلال والاستبداد فنجد في التكليف موردي[٢] الخطاب فعلًا واستطاعةً[٣] ويضاف[٤] في الجزاء مقابلةً[٤] وتفضلًا والله اعلم[٤]

---

٨) ف يأخر — ٩) ب مرددات — ١٠..١٠) ب س — ١١..١١) ب س —
١٢) ب ز ولا اراد ان لا يعقل عن دلك بعد حصوله لم يتمكن
١١٦ — ١) ب المقادير — ٢) ب مورد في ف مورد — ٣) ب واستعانة —
٤) ب ويقابله ف يصادف — ٤) ف ز بالصواب و لله المرجع والمآب —

القاعدة الثالثة

في التوحيد

وفيها الرد على الثنوية وتستدعي[٥] هذه المسئلة سبق ذكر الوحدانية ومعنى الواحد

[٦]قال اصحابنا الواحد[٦]هو الشيء الذي لا يصح انقسامه اذ[٧] لا تقبل •
١١٧ ذاته القسمة بوجه ولا تقبل الشركة بوجه فالباري تعالى واحد في ذاته لا قسم له[١] وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في افعاله لا شريك له وقد اقمنا الدلالة على انفراده [٢]بافعاله فلنقم الدلالة على انفراده[٢] بذاته وصفاته

وقالت الفلاسفة واجب الوجود بذاته لا يجوز ان يكون اجزاء كمية ولا اجزاء حد قولًا ولا اجزاء ذات فعلًا ووجودًا وواجب الوجود لن يتصور الا واحدًا من كل وجه [٣]فلا يتصور[٣] ولا يتحقق

•) ف ز غن؟ — ٦...٦) ف ـ — ٧) ب ف اي
١١٧ — ١) ب ز في ذاته — ٢...٢) ب ـ — ٣. ٣) ف ـ —

موجودان كل واحد منهما واجب بذاتـه وعن هذا نفوا الصفات وان اطلقوها عليهِ فبمعنى آخر كما سنذكره

ووافقهم المعتزلة على ذلك غـير انهم مختلفون في التفصيل وسنفرد لاثبات الصفات مسئلة ونذكر المذهبين فيها وهذه المسئلة مقصورة على استحالة وجود الالهين[٤] يثبت لكل واحد منهما من خصايص الالهية ما يثبت للثاني ولست اعرف صاحب مقالة صار الى[٥] هذا المذهب لان الثنوية وان صارت الى اثبات قديمين لم تثبت لاحدهما ما ثبت للثاني من كل وجه والفلاسفة وان قضوا بكون العقل والنفس ازليين وقضوا بكون الحركات سرمدية لم يثبتوا ١١٨ للمعلول خصايص العلـة كيف واحدهما علة والثـاني معلول والصابية وان اثبتوا كون الروحانيين والهيا كل ازلية سرمديـة مدبرة لهذا العالم وسموها ارباباً والهـة فلم يثبتوا فيها خصايص رب الارباب[١] ودلالة التمانع في القرآن مسرودة على من يثبت خالقاً من دون الله سبحنه وتعالى [٢]قال الله تعالى[٢] إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وعن هذا صار ابو الحسن[٣] رحمه الله الى ان اخص وصف الاله هو القدرة على الاختراع فلا يشاركه فيه غيره ومن اثبت فيه شركة فقد اثبت الهين

فدليلنا على استحالة وجود الربين انا[٤] فرضنا الكلام في جسم وقدرنا من احدهما ارادة تحريكه ومن الثـاني ارادة تسكينه في [٥]وقت

---

٤) ف الهين — ٥) ب ف ز مثل

١١٨ — ١) ف ا الاسباب وتصحيح في الهامش — ٢...٢) ا سـ سورة ٢٣ , ٩٣ — ٣) ف ز الاشعري — ٤) ف ز اذا — ٥...٥) ب ف حالة واحدة

واحد[5] لم يخلُ الحال من احد[6] ثلاثة امور[6] اما ان تنفذ ارادتهما فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون في محل واحد في حالة واحدة وذلك بين الاستحالة واما ان لا تنفذ ارادتهما فيؤدي الى عجز وقصور في الهية كل واحد منهما وخلو المحل عن الضدين وذلك ايضاً بين
١١٩ الاستحالة واما ان تنفرد ارادة احدهما دون الثاني [1]فيصير الثاني[1]
مغلوباً على ارادته ممنوعاً من فعله مضطرًّا في امساكه وذلك ينافي الاهية قال الله تعالى[2] وَلَعَلَا[3] بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وكذلك لو فرضنا في توارد الارادة والاقتدار[4] على فعل واحد فاما ان يشتركا في نفس الايجاد وهو قضية واحدة لا يقبل الاشتراك واما ان ينفرد احدهما بالايجاد فيكون المنفرد هو الاله والثاني يكون مغلوباً مقهورًا وكذلك لو فرضنا في فعلين متباينين حتى يذهب كل[5] إله بما خلق فيكون استغناء كل واحد منهما عن الثاني افتقارًا اليه لان نفس الاستغناء استعلاء وفي الاستعلاء الزام قهر وغلبة على الثاني

ولنزد هذا بياناً وشرحاً فان التمانع في الفعل ان اوجب استحالة الالهين والتمانع في الاستغناء بالذات ادل على استحالة الالهين

فنقول لو قدرنا الاهين استغنى كل واحدٍ منهما عن صاحبه من كل وجه خرج المستغنى عنه عن كمال الاستغناء فان المستغنى على
١٢٠ الاطلاق من يستغنى به ولا يستغنى عنه فيكون كل واحد منهما
مستغنى عنه فيكون مفتقرًا قاصرًا عن درجة الاستغناء المطلق فلن[1]

٦...٦) ب ف امور ثلثة

١١٩ — ١...١) ف ــ — ٢) سورة ٢٣ , ٩٣ — ٣) ا لعلى — ٤) ب ف والقدرة — ٥) ف ز واحد

١٢٠ — ١) ب فلم —

يتصور اذًا الاهان مستغنيان على الاطـلاق[٢] وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ اشارة الى هذا المعنى[٣]

ونقول لو قدرنا الاهين فاما ان يـكونا مختلفـين في الصفات الذاتية او متماثلين والمختلفان يستحيل ان يـكونا الهين لان الصفة الذاتية التي بها تقدس الاله عن غيره اذا كانا مختلفين فيها كان الذي اتصف بها هو الاله والمخالف ليس باله واما ان يـكونا متماثلين في الصفات الذاتية من كل وجه فالمتماثلان ليس يتميز احدهما عن الثاني[٤] بالحقيقة والخاصية فان حقيقتهما [٥]واحد بل[٥] بلوازم زايدة على الحقيقة مثل المحل والمكان والزمان وكل ذلك ينافي الالهية اليس لما كان السوادان متماثلين لم يتميز احدهما[٦] بحقيقته السوادية بل باختلاف المحل او باختلاف الزمان وكذلك الجوهران فدل ذلك على ان التماثل في الالهية لن يتصور بوجه[٧] لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ اشارة الى هذا المعنى

ونقول من المعلوم ان الطريق الى اثبات الصانع هو الدليل بالافعال اذ الحس لا يشهد عليه والافعال التي شاهدناها دلت عليه ١٢١
من جهة جوازها[١] وامكانها في ذاتها والجواز قضية واحدة تدل على الصانع من حيث انها ترددت بين الوجود والعدم فلما ترجح جانب الوجود اضطررنا الى اثبات مرجح وليس في نفس الجواز وترجحه ما يدل على مرجحين كل واحد منهما يستقل[٢] بالترجيح فانه لو لم يستقل بالترجيح لم يكن الاهاً وانما ترجح جانب الوجود لانه اراد

---

٢) سورة ٤٧,٤٠ — ٣) ف : — ٤) ب الاخر — ٥...٥) ف سـ ب واحدة —
٦) ب ف عن الثاني — ٧) سورة ٤٢,٩
١٢١ — ١) ب ف جواز وجودها — ٢) ب ف مستقل

التخصيص بالوجود وكما اراد علم انه هو المرجح فلو قدرنا مرجحاً آخر وشاركه في الترجيح بطل الاستقلال ولم يكن علمه وارادته وقدرته ايضاً بان يكون هو المرجح وان لم يشاركه في الترجيح وكان متعطلًا لم يكن علمه وارادته وقدرته ايضاً بان يكون هو المرجح بل يكون علمه متعلقاً بترجيح غيره وارادته كذلك واذا تعلق علمه بان يكون غيره هو المرجح كان محالًا ان يكون هو المرجح فان خلاف المعلوم محال الوقوع وكذلك ارادته تكون تمنياً وتشهياً[٣] من غيره حتى تخصص لا قصدًا وترجيحاً وتخصيصاً من ذاته فقد
١٢٢ تطرق النقص الى كل صفة من صفاته بل كان مفتقرًا في جميع ذلك[١] الى غيره والفقر ينافي الالهية وهذه الطريقة تعضد بيان[٢] طريقة الاستغناء وهي احسن ما ذكر في هذه المسئلة

سؤال على دليل التمانع في فعلين مختلفين

فان قيل الاختلاف الذي قدرتموه في ارادة التحريك من احدهما وارادة التسكين من الاخر غير متصور فان الارادة تتبع العلم والعلم يتبع المعلوم فاذا كان المعلوم هو الحركة فمن ضرورته ان يكون المراد هو الحركة وتقدير الاختلاف في العلم غير متصور فتقدير الاختلاف في الارادة ايضاً غير متصور ومبنى[٣] دلالة التمانع على تحقيق الاختلاف او تقديره وذلك غير جائز فبطل التمسك بها

قال الاصحاب الحركة والسكون من جملة الجايزات جبلةً[٤] اذ ليس في وجود كل واحد منهما استحالة واذا كانت القدرة صالحة

---

٣) ا تسيا

١٢٢ — ١) ف ــ — ٢) ب ف ــ — ٣) ا مبنا — ٤) في الاصل جملة —

وتقدير الاختلاف في الارادة متصور عقلًا فنحن نجعل المقدر كالمحقق وان ما يلزم من التحقيق يلزم من التقدير كتقدير قيام لون او عرض اخر بذاته تعالى نازل[٤] منزلة التحقيق في الاستحالة والعلم ليس يخرج الجايز عن قضية الجواز فان خلاف المعلوم جايز الوجود ١٢٣
جنساً واقول اذا علم احدهما تحريكه بارادته وقدرته افيعلم الثاني تحريكه بارادة نفسه وقدرته ام يعلم تحريكه بارادة غيره وقدرته فان علم ذلك موجودًا بارادته وقدرته فيكون العلم الثاني جهلًا لا علماً وان علمه موجودًا بارادة غيره وقدرته فيكون الغير الاهاً عالمًا مريدًا قادرًا ويكون الثاني متعطلا ولم يوجد له الا علم متعلق بفعل غيره فقط واما ارادته لفعل غيره وقدرته على [١]فعل غيره[١] فتقديرهما مستحيل الوجود[٢] او ناقص الوجود فان اخص وصف الارادة ما يتاتى به التخصيص واخص وصف القدرة ما يتأتى بها الايجاد والابداع[٣] وهما اذا تعلقا بفعل الغير خرجا عن اخص حقيقتهما في تعطيلهما عن الفعل بعد جواز الفعل ابطال حقيقتهما ولهذا قلنا ان معنى فاعلية الباري سبحانه وتعالى انه لما علم وجود شيء في وقت مخصوص او تقدير وقت اراده على مقتضى علمه واوجده بقدرته على مقتضى ارادته من غير ان تتغير ذاته او صفة من صفاته وعلمه وارادته وقدرته فيشبه ان يقال لزم كونه ضرورة ولكنا لا نطلق هذا اللفظ ملاحظة ١٢٤
منا جانب الارادة والقدرة حتى لا يلزمنا الايجاب بالذات وذلك ينافي الكمال فنحن انما عرفنا الجواز في الجايزات بقضية عقلية ضرورية

٤) ف نازلا

١٢٣ — ١...١) ب فعله — ٢) ب الثبوت — ٣) ف والاختراع

وعرفنا استناد وجود الموجودات الى عالم قـادر مريد لضرورة الاحتياج في الجائزات فان قدرناهما على كمال الاقتدار والاستبداد بالفعل والابداع والتساوي في صفات الذات وصفات الفعـل حتى يـكون كل واحد منهما هو الموجد بقدرته وارادته وعلمه وقع التمانع في الفعل وان قدرناهما على تسليم احدهما للثاني في جميع ما اشتغل[1] به كان المسلّم عبدًا[2] والمسلَّم اليه الاهاً حقًّا وان كان كل واحد منهما مستقلا في بعض مسلماً في بعض كان كل واحـدٍ منهما محتاجاً من وجه وغنيًّا من وجه قاصرًا من حيث الفعل كاملا من حيث القوة[3] فلا يـكون[4] الاهين بل[5] محتاجين الى كامل من كل وجـه فاذًا لا يتصور في العقل تقدير موجودين[6] على كمال[7] الاستقلال ولا في[8]

١٢٥ التجويز العقلي تقدير قادرين على التساوي في كمال الاقتـدار ولا مريدين ولا عالمين على التماثل في كمال الارادة والعلم بل ولا ذاتين متساويين من جميع الوجوه من غير ان يختص احداهما عن الثانية اما باشارة الى هذا او ذلك او محل مميز[1] او مـكان محيز وزمان مقـدم وموخر او بفعل خاص او اثر يـدل على تغاير المصدر[2] وتباين المظهر ولهذا قلنا ان الواحد مدلول[3] الفعل ولو قدرنا ثانياً وثالثاً لتـكافوا من حيث العدد

ولقد استهزأ بهذه الطريقة من لم يدرك غورها[4] وامكن تقريرها من وجهين

---

١٢٤ — ١) ب ف استقل — ٢) ا حاشية رقًا — ٣) ف القدرة — ٤) ب يكونا — ٥) ف ـ — ٦) ف موحدين — ٧) ب ـ — ٨) ب ر كمال

١٢٥ — ١) ب حجر — ٢) ب المصير — ٣) ا مداول — ٤) ب فوزها

احدهما ان الفعل قد دلّ على وجود صانع للعالم[٥] مريد قادر فان قدر ثان[٦] فلا يخلو اما ان يكون لهُ دليل خاص على وجوده او يجوز عقلا بان يقال كما لا دليل على وجوده لا دليل على انتفايه[٧] فان[٨] له دليلا بان يخلق عالماً آخر غير[٩] العالم المعين فيؤدي الى قصور في الالهين جميعاً كما بينا وان جوز ذلك فيجب ان يكون عالماً بان يخلق مريداً لان يخلق قادراً على ان يخلق[١٠] واذا لم يخلق دل على[١١] انه لم يرد[١٢] واذا لم يرد[١٢] علم ان لا يخلق والاله يجب علمه بان يخلق ١٢٦ ويريد بان يخلق حتى يكون مثلا للاول فانما[١] ليس بمثل له ليس بالاه

والوجه الثاني في تقرير التمانع[٢] ان الامر لا يخلو اما ان يقف في عدد معلوم فيستدعي الاقتصار على عدد محصور مقتضياً حاصراً[٣] فان الكمية من حيث العدد كالكمية من حيث المساحة اليس لو كان واحداً ذا حجم وعظم متشكل اقتضى مشكلا لذلك[٤] اذا كان ذا مقدار وعدد اقتضى مقدراً[٥] وان لم يقف في عدد معلوم اقتضى اعداداً غير[٦] متناهية محصورة في الوجود غير مترتبة[٧] وذلك محال وبالجملة ما لا دليل عليه عقلا فتجويز وجوده تقدير عقلي والمجوز عقلا[٨] المقدر ذهناً ليس بالاه

فلا تغفل عن هذه الدقيقة وافرق في المعقولات بين تقدير المحال لفظاً او فرضاً وبين تجويزه عقلا او عقداً واعلم ان التقدير المذكور

---

٥) ب ز عالم — ٦) ف ثانيا — ٧) ب اصابه — ٨) ف ر كان — ٩) ف سـ ب ر هذا — ١٠) ب ز فيجب ان يخلق — ١١) ب ف سـ — ١٢...١٢) ف سـ

١٢٦ — ١) ب ف فان ما — ٢) ب تكافو — ٣) ف حاضراً — ٤) ب ف كذلك — ٥) ب مقدارا — ٦) ف سـ — ٧) ب ف مرتبة — ٨) ب سـ —

في الكتاب فرض محال لفظاً[1] ليس بطلانه عقلا

سؤال على وجه دلالة الفعل

فان قيل صادفنا في الموجودات خيرًا او شرًّا او نظماً[2] وفسادًا
١٢٧ ووجه دلالة الخير يخالف وجه دلالة الشر بل وجود الخير يدل على مريد الخير[1] ووجود الشر يدل على مريد الشر ومريد الخير[1] على الاطلاق لا يكون مريداً للشر على الاطلاق كما ان مريد الخير في فعل مخصوص لا يكون مريد الشر في ذلك الفعل بعينه فاختلاف وجه دلالة الفعل بالتضاد دل على اختلاف الفاعلين بالتضاد وكما انكم استدللتم بانه لو كان معه الاه[2] لَفَسَدَتِ ٱلسَّمٰوَاتُ وَٱلْأَرْضُ فنحن نستدل بفسادٍ فيهما خيرًا وشرًّا على الاهين اثنين

والجواب على قاعدة المتكلمين

قال المحققون منهم وجهُ دلالة الفعل على الفاعل هو الجواز والامكان وترجح جانب الوجود على العدم وذلك لم يختلف خيرا كان او شرًّا فالوجود من حيث هو وجود خير كله او يقال لا خير فيهِ ولا شر والفعل من حيث وجوده ينسب الى الفاعل[3] لا من حيث هو خير او شر[1] والفاعل يريد الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو خير او شر[1] بل الخير والشر اما امران اضافيان بان يكون شيء[4] خيرًا بالاضافة الى شيء شرًّا بالاضافة الى شيء واما امران شرعيان فيرجع الحسن والقبح والخير والشر فيه الى قول الشارع افعل لا تفعل

---

٢) ب ف نظاما

١٢٧ — ١)...١) ا سـ — ٢) ف الآية سوره ٢٣، ٧٣ — ٣) ب فاعل — ٤) ب شر

وهذا هو جوابنا عن قول المعتزلة حيث قالوا في ارادة الكاينات ١٢٨
انهُ لو كان مريدًا للشر لكان شرًا[1] فان الشر لم ينسب اليهِ الا من جهة وجوده والوجود من حيث هو وجود لا شر فيه وهو مريد لموجود[2] بمعنى انهُ على صفة يتأتى منهُ التخصيص بالوجود دون العدم وببعض الجايزات دون البعض[3] فلم يكن مريدًا للشر في الحقيقة

وتقول للثنوية انا كما صادفنا في الموجودات خيرًا وشرًا متمايزين فقد صادفنا في الموجودات خيرًا وشرًا مختلطين فان عالم الخير المحض هو عالم الملايكة وعالم الشر المحض هو عالم الشياطين وعالم الاختلاط والامتزاج هو عالم البشر فهلا اثبتم ثالثاً ينسب[4] اليه الامتزاج فان الممتزج من حيث هو ممتزج على طبيعة غير ما كان المنفرد عليها فهلا كانت الطبيعة المذكورة دالة على ثالث لكن قلتم الخير والشر لم يختلفا[5] بالامتزاج بل دلالتهما واحد كذلك نقول لم يختلفا في الوجود فان دلالة الوجود واحدة

وقد سلك الفلاسفة الالهيون طريقة اخرى في الوحدانية فاجابوا ١٢٩
عن هذا السؤال على طريقتهم

فاما طريقتهم فالوا قد شهد العقل الصريح بان الوجود ينقسم الى ما يكون واجباً في ذاته والى ما يكون ممكناً في ذاته وكل ممكن فانما يترجح جانب الوجود[1] منه على جانب العدم[1] بمرجح فاما ان تذهب الممكنات الى غير نهاية او تقف على واجب بذاته

---

١٢٨ — ١) ف شريرًا — ٢) ب للوجود — ٣) ف العدم — ٤) ف ينتسب — ٥) ا يختلف

١٢٩ — ١) ب — —

غير ممكن لكنها لو ذهبت الى غير النهاية لما وجدت اذ كان يتوقف وجود كل ممكن على سبق وجود مرجحه وذلك محال فلا بد ان يقف على واجب بذاته ثم الواجب بذاته لا يجوز ان يكون لذاته مبادى[٢] يجتمع منها واجب الوجود لا اجزاء كمية ولا[٣] كالمادة والصورة والجنس[٤] والفصل فان[٥] المبادي يجب ان تكون سابقة على ذات واجب الوجود ويكون واجباً بها لا بذاته وقد فرضنا الواجب بذاته فهذا خلف ولو قدرنا اثنين[٦] واجبي[٧] الوجود اشتركا في كون كل[٩] واحد منهما واجب الوجود فلا بد ان ينفصل احدهما عن الثاني بفصل
١٣٠ يخصه فيكون وجوب الوجود مشتركاً فيه وهو ذاتي لهما فيكون جنساً وما يخص احدهما دون الثاني[١] فصلاً ويكون ذاته متركباً منهما ويجب [٢]ان تكون[٢] الاجزاء متقدمة بالذات على ذاته فيكون متأخراً عنها بالذات فيكون واجباً بها لا بنفسه وذاته فهو خلف فاذا نوع واجب الوجود سواء اطلق اطلاقاً او خصص تخصيصاً لا يجوز ان يكون[٣] الا واحداً فوجوده وجوبه ووجوبه حقيقته وحقيقته وحدته ووحدته تخصصه[٤] وتعينه[٥] من غير[٧] ان يتمايز وجوب عن وجود[٦] ووجود[٦] عن ماهية وحقيقة وعن هذا نفوا صفات الباري تعالى[٦] زايدة على الذات كما سيأتي تفصيل ذلك[٨] في مسئلة الصفات ان شاء الله

---

٢) امباد — ٣) ب ـ — ٤) ب ولا كالجنس — ٥) ف من هذه الكلمة الكتابة من كاتب ثالث — ٦) ب اثبات ف اثنان — ٧) ف واحب ا واجبا

١٣٠ — ١) ب ف ز فيكون — ٢..٢) ف ـ — ٣) ف ـ — ٤) ف تخصيصه — ٥) ف وتعيينه — ٦) ف وجوده — ٧) ف ز انها — ٨) ف الذات

ثم جرحوا دلالة الخير والشر بل وقوع الشر في الوجود على مذهبهم

بانه قالوا الشر لا معنى له الا عدم وجود او عـدم كمال وجود والعدم يدخل في القضاء[9] بالعرض لا بالذات بل القصد[10] الاول في الابداع ان يكون وجود[11] ثم القسمة العقلية ان يكون وجود[12] هو خير محض او يكون وجود[12] لا يتحقق حصوله الا على ان يتبعه شر امـا وجود الشر المحض فهو مستحيل بل الوجود الذي اكثره ١٣١
شر كذلك فلا وجود وجود يتبعه شر قليل اكثر شرًا من وجوده فالشر داخل في الوجود بالقصد الثاني ولا دلالة له[1] على مدلول اذ لا حقيقة لوجوده كما بيناه

وقد سلكت المعتزلة طريق التمانع في استحالة الالهين كما سلكناه ولم يستمر لهم ذلك حيث جوزوا اختلافاً في ارادة الباري سبحنه وارادة العبد واختلافاً في الفعل فلا تمانع

وسلك الكعبي[2] طريقا اخر[3] وقال لو قدرنا قايمين بانفسهما لا يتميز احدهما عن الاخر بزمان او بمكان او حيز ولا يكون لاحدهما حقيقة خاصية يمتاز احدهما عن الثاني بها فهو مستحيل عقلا والخصم ربما يقول هذا هو نفس النزاع [4]عبرت عنه[4] تعبيرًا وصيرته[5] دليلا فان جماعة من العقلاء صاروا الى اثبات جواهر عقلية من عقول مجردة ونفوس مجردة قديمات قايمات بانفسها ويمتاز بعضها عن بعض بخواص وحقايق

---

٩) ف القضايا — ١٠) ا الفصل — ١١) ف وجودًا — ١٢...١٢) ب ـ
١٣١ — ١) ا في الهامش ف ـ — ٢) هو ابو القسم بن محمد — ٣) ا اخرى
٤...٤) ب (اولا كذالك تم) عندهم وعنه. ف عبرت عنها — ٥) ب صورته

ولم تمنع العقول ثبوتها ومن اراد ان يسلك هذه الطريقة فلا بـد ان
١٣٢ يزيد فيها شروطاً حتى يتحقق الاستحالة وتتضح للعقل والله اعلم

القاعدة الرابعة

في ابطال التشبيه

وفيها الرد على اصحاب الصور[1] واصحاب الجهة والكرامية في قولهم ان الرب تعالى محل للحوادث

فمذهب اهل الحق ان الله سبحانه لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة[2] لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ فليس الباري سبحانه بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا في[3] مكان[4] ولا في[3] زمان ولا قابل للاعراض ولا محل للحوادث

وصارت الغالية من الشيعة الى نوعي تشبيه احدهما تشبيه الخالق بالخلق فقالت المغيرية[5] والبنانية[6] والهاشمية[7] ومن تابعهم انه الاله[8] ذو[3] صورة مثل صور الانسان ونسج على منوالهم جماعة من مشبهة الصفاتية متمسكين بقوله صلى الله عليه وسلم خَلَقَ ٱللهُ آدَمَ[3] عَلى

---

١٣٢ — ١) ب ف الصورة — ٢) سورة ٤٢, ٩ — ٣) ف ـ — ٤) ب زوجهه — ٥) ب المعتزلة — ٦) ا الاصل اليالية . حاشية السابة ف اليائية راجع الملل ص ١١٣ — ٧) ف الهشامية — ٨) ب ف ـ

١٣٣ صُورَةِ ٱلرَّحْمَن وفي رواية على صورته والنوع الثاني تشبيه المخلوق بالخالق

فقالت هؤلاء من الغالية وجماعة اخرى ان شخصاً من الاشخاص اله او فيه جزء من الاله والاله سبحانه وتعالى عن قولهم متشخص به نسجاً على منوال[1] النصارى والحلولية [2]في كل امة[2] ومن الكرامية من صار الى انه جوهر وجسم

واتفقوا على انه بجهة فوق وانه محل الحوادث قالوا اذا خلق الله سبحنه جوهراً احدث في ذاته ارادة حدوثه[3] وربما احترزوا عن لفظ احدث[4] فقالوا حدثت[5] له[6] ارادة حدوثه[7] وكاف ونون واذا كان المحدث مسموعاً حدث له تسمع واذا كان مبصراً حدث له تبصر فتحدث له خمس من الصفات الحادثة بكل[8] محدث احدثه وربما احترزوا عن اطلاق لفظ الحلول[9] والمحل[10] وان اطلقوا الاتصاف بالحادث[11] وفرقوا بين المشيئة والارادة فقالوا مشيئة[12] قديمة وارادة[13] حادثة ولذلك فرقوا بين التكوين والمكون والاحداث والمحدث والخلق والمخلوق فالخلق حادث في ذاته والمخلوق مباين وكذلك

١٣٤ التكوين عبارة عن قوله كن والقول قايم بذاته والمكون مباين وكذلك كلامه تعالى صفات تحدث له وهي عبارات منتظمة من حروف [1]واصوات عند بعضهم وعند بعضهم من حروف[1] مجردة فهو

---

١٣٣ — ١) ب منوالى — ٢..٢) ب والكرامية ف ز امة — ٣) ب كذا وتصحيح حادثة — ٤) ب لفظة الاحداث — ٥) ف حدثت — ٦) ب — — ٧) ب الارادة محدوثة — ٨) ف كل — ٩) ب الحدوث — ١٠) ب في المحل — ١١) ف بالاتصاف — ١٢) ب ف مشيته — ١٣) ب ف رارادته

١٣٤ — ١..١) ب — و ز عند البعض —

حادث ليس بقديم ولا محدث واحالوا فناء ما حدث[٢] من الصفات[٢] في ذاته ولم يطلقوا لفظ التقدم والتأخر على الحروف والكلمات واجتهد محمد بن الهيصم منهم في كل مسئلة من مسائل[٣] التشبيه حتى رد الخلاف فيها[٤] الى ما يسوغ ان يذكر ولا يسفه غير مسئلة الحوادث فانه تركها على النكال الاول بعلم[٥] صاحبه ابي عبد الله الكرام

لنا دليل شامل يعم ابطال مذاهب المشبهة جملة وعلى كل فرقة ممن عددناهم حجة خاصة ونقض[٦] على الانفراد فنبتدي بالاعم

ونقول التقدر[٧] بالاشكال والصور والتغير بالحوادث والغير دليل الحدوث[٨] فلو كان الباري سبحانه متقدرًا بقدر[٩] متصورًا بصورة متناهياً بحد ونهاية مختصاً بجهة متغيرًا بصفة حادثة في ذاته لكان محدثاً اذ العقل بصريحه يقضي[١٠] ان الاقدار في تجويز العقل متساوية فما من ١٣٥ قدر وشكل يقدره العقل الا ويجوز ان يكون مخصوصاً بقدر آخر واختصاصه بقدر معين وتميزه بجهة[١] ومسافة يستدعي مخصصاً ومن المعلوم الذي لا مراء فيه ان ذاتاً لم تكن موصوفة بصفة ثم صارت موصوفة فقد تغيرت عما[٢] كانت عليه والتغير دليل الحدوث فاذا لم يستدل[٣] على حدوث الكاينات الا بالتغير الطارى عليها وبالجملة فالتغير يستدعي مغيرًا[٤] خارجاً من ذات المغير والمقدر يستدعي مقدرًا

٢...٢) ف سـ — ٣) ا المسايل — ٤) ـ ف منها — ٥) ب بعد — ٦) ب نقصر ف نفرض — ٧) ب ف التقدير — ٨) ف سـ — ٩) ب سـ — ١٠) ب يقتضى
١٣٥ — ١) ب ز متناهية — ٢) ف ء ا ٣) ب ف فاذا لم نستدل — ٤) ب تغيرا —

فان قيل بم[٥] تنكرون على من يقول ان القدر الذي اختص به نهاية وحد[٦] واجب له[٧] لذاته فلا يحتاج الى مخصص والمقادير التي هي في الخلق انما احتاجت الى مقدر لانها جايزة وذلك لان الجواز في الجايزات انما يعرف بتقدير القدرة[٨] فلما كانت المقادير الخلقية مقدورة عرف جوازها واحتاج الجواز الى مرجح فاذا لم يكن فوق الباري سبحانه قادر يقدر عليه لم تكن اضافة الجواز واثبات الاحتياج له السنا اتفقنا على ان الصفات ثمان افهي واجبة له على هذا العدد ام

١٣٦ جايز ان توجد صفة اخرى

فان قلتم يجب الانحصار في هذا العدد كذلك نقول الاختصاص بالحد المذكور واجب له اذ لا فرق بين مقدار في الصفات عدداً وبين مقدار في الذات حداً

فان قلتم جايز ان توجد صفة اخرى فما الموجب[١] للانحصار في هذا الحد والعدد فيحتاج الى مخصص حاصر[٢]

والجواب قلنا المقادير[٣] من حيث انها مقادير طولاً وعرضاً وعمقاً لا تختلف شاهداً وغايباً[٤] في تطرق الجواز العقلي اليها واستدعاء المخصص فانا لو قدرنا مثل ذلك المقدار بعينه في الشاهد تطرق الجواز العقلي اليه واختصاصه به دون مقدار اخر يستدعي المخصص وتطرق الجواز الى الجايزات لا يتوقف[٥] على تقدير القدرة عليها بل معرفة ذلك بينة[٦] للعقل ضرورية[٧] حتى صار كثير[٤] من العقلاء الى ان

---

٥) ب ثم — ٦) ا وجد — ٧) ف وله بيان — ٨) ب ز عليها

١٣٦ — ١) ف الموجبة — ٢) ب خالص — ٣) ب ـ — ٤) ف ـ —

٥) ف يتفق — ٦) ب يثبت في التصحيح ف ـ — ٧..٧) ا حاشية . سقط ضرورية

العقل نفسه عبارة عن علوم ضرورية[٧] هي معرفة الجواز في الجايزات والاستحالة في المستحيلات والوجوب في الواجبات وتقدير القدرة عليها انما يحتاج اليه في ترجيح احد الجايزين على الثـاني لا في تصور ١٣٧
نفس الجواز

وهذه نكتة قد اغفلها كثير من اصحاب الكلام واما الصفات وانحصارها في ثمان فقد اختلف الجواب[١] عنه بوجوه منها انهم منعوا اطلاق لفظ العدد عليها فضلًا عن الثمانية

وقالوا قد دل الفعل بوقوعه على ان الفـاعل قادر وباختصاصه ببعض الجايزات على انه مريد وباحكامه على انه عالم وعلم بالضرورة ان القضايا مختلفة وورد في الشرع اطلاق العلم والقدرة والارادة ولا مدلول سوا ما دل الفعل عليه او ورد في الشرع اطلاقه ولهذا اقتصرنا على ذلك فلو سئل هل يجوز ان يكون له صفة اخرى اختلف الجواب عنـه فقيل لا يتطرق الجواز اليـه فانا لم نثبت له الصفات بطريق التجويز العقلي بل بدليل الفعل والفعل ما دل الا[٢] على تلك الصفات وقيل يجوز عقلًا الا ان الشرع لم يرد به فيتوقف في ذلك ولا يضرنا الاعتقاد اذا لم يرد به تـكليف فينسب الى المـكلف تقصير ومنها [٣]انهم فرقوا في[٣] [١]الشاهد بين الصفات الذاتية التي تلتئم منها[١] حقيقة الشيء ١٣٨
وبين المقادير[٢] العرضية التي لا مدخل لها في تحقيق حقيقة الشيء فان الصفات الذاتيـة لا تثبت للشيء مضافة الى الفاعل بل هي له[٢] من غير

الى ضرورية في بعض النسخ

١٣٧ — ١) ب حواب الاصحاب — ٢) ف - — ٣ ٣) ب -

١٣٨ — ١...١) ب - — ٢) ب - —

سبب والمقادير المختلفة تثبت للشيء مضافة الى الفاعل فان[3] جعلها له بسبب ومنها انهم قالوا لو قدرنا صفة زايدة على الصفات الثمانية لم يخل الحال فيها اما ان تكون صفة[4] مدح وكمال او تكون صفة ذم ونقصان فان كانت صفة كمال فعدمها في الحال نقص [5]وقد اتصف[5] الباري سبحانه[6] بصفات الكمال من كل وجه وان كانت صفة نقصان فعدمها عنه واجب واذا بطل القسمان تعين انه لا يجوز ان يتصف بصفة زايدة على الصفات الذاتية ويترتب على ما ذكرناه انه[7] هل يجوز للباري سبحانه اخص وصف لا ندركه وفرق بين هذا السؤال والسؤال الاول فان السائل الاول سأل[7] هل يجوز ان تزيد صفة على الصفات الثمانية والسائل الثاني سأل هل[8] له اخص وصف به يتميز عن المخلوقات

١٣٩ واختلف جواب الاصحاب عنه ايضاً فقال بعضهم ليس له اخص وصف ولا يجوز ان يكون لانه بذاته وصفاته يتميز عن ذوات[1] المخلوقات وصفاتها من حيث ان ذاته لا حد لها زماناً ومكاناً ولا يقبل الانقسام فعلاً ووهماً بخلاف ذوات[2] المخلوقات وصفاتها فانها غير متناهية في التعلق بالمتعلقات فلو كان الغرض يتحقق اخص وصف به يقع التميز فقد وقع التميز بما ذكرنا فلا اخص سوا ما عرفنا

وقال بعضهم[3] له اخص وصف الالهية لا ندركه وذلك ان كل شيئين لهما حقيقتان معقولتان فانهما يتمايزان باخص وصفيهما[4] وجميع

---

٣) ب بان — ٤) ب ز حال — ٥...٥) ب فلا يصف — ٦) ب ز بغير —
٧) ف ـ — ٨) ب ز يجوز ان يكون

١٣٩ — ١) ب ذات — ٢) ز ذات — ٣) ف ز ذا — ٤) ب وصفيهما

ما ذكرنا من ان لا حد ولا نهايــة ولا انقسام للذات ولا تنــاهي [٥]للصفات[٥] كل ذلك سلوب وصفات نفي وبالنفي لا يتميز الشيء عن الشيء بل لا بد من صفة اثبات يقع بها التميز والا فترتفع[٦] الحقيقة رأساً

ثم اذا اثبت[٧] ان له[٧] اخص الوصف فهل يجوز ان ندركه

قال امام الحرمين[٨] لا يجوز ان ندركه اصلاً وقال بعضهم يجوز ان ١٤٠ يدرك[١] وقال ضرار بن عمرو يدرك عند الروية بحاسة سادسة ونفس المسئلة من محارات[٢] المتكلمين وتصوير الاخص من محارات[٢] العقول

فان قيل اذا قدر موجودان قايمـان بانفسهما بحيث لا يكون احدهما بحيث يكون[٣] الثاني كالعرض في الجوهر[٣] فمن الضرورة امـا ان يكونا متجاورين [٤]واما ان يكونا[٤] متباينين وعلى[٥] الوجهين جميعاً يجب ان يكون كل واحد منهما بجهة من الثاني وربما عبروا عن هذا المعنى بان[٦] قالوا[٧] الباري سبحانه لا يخلو اما ان يكون داخل[٨] العالم او خارجاً عن العالم وكما ان الدخول بالذات [٩]يقتضي مجاورة ومماسة[١٠] والخروج بالذات[٩] يستدعي مباينةً وجهةً وربما شككوا ابلغ تشكيك على سبيل الالزام

فقالوا اتفقنا على ان له سبحانــه ذاتاً وصفات ومن المعلوم ان الصفات لا تكون كل واحدة بحيث الثانية ولا منحازة[١١] عنها بجهة

٥...٥) تعلقت الصفات — ٦) ب (تصحيح) فلا يقع في — ٧) ب ف — — ٨) ب ف ز رضه

١٤٠ — ١) ب ف ندركه — ٢) ف مجارات — ٣) ب كالجوهر والعرض — ٤...٤) ب ف أو — ٥) ف على — ٦) ف — — ٧) ب — — ٨) ب داخلا في — ٩...٩) ا — — ١٠) ب لعله مماسة — ١١) ف متجاورة —

فان القايم بالغير لا يقبل التحيز[١٢] راساً بل هي كلها قايمة بذاتـه اي
١٤١ بحيث ذاته فقد تحقق التميز بين الذات والصفات وذلـك راجع الى
ان الذات لها حيث حتى تكون الصفات بحيث هو والصفات لا حيث
لها فلا تكون الذات بحيث هي وما قيل التحيث[١] بالنسبة الى الصفات
فلو قدر قايم بذات اخر فمن ضرورته ان لا يكون بحيث هو حتى
يتحقق فرق بين الصفات التي هي بحيث هو وبين ذلك القايم بذاته
الذى ليس بحيث هو فيثبت له جهة ما ينحاز بها عنه وقد ورد السمع
بان تلك الجهة هي جهة فوق قال الله تعالى[٢] وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ
فاثبتنا الجهة عقلًا واثبتنا الفوقية[٣] سمعاً واستنبطنا من النص الوارد
فيه معنى[٤] وهو كون الفوق اشرف الجهات واليق بكمال الصمدية
ولهذا تعلقت القلوب بالسماء ورفعت الايدي[٥] ودلت عليها اشارة
الخرساء واليها كان معراج سيد الانبياء

والجواب قلنا هـذه الشبهات كلها نشأت من اشتراك في لفظ[٦]
القايم بالنفس فان عندنا يطلق هذا اللفظ في حق الباري سبحانه بمعنى
١٤٢ انه مستغنٍ[٧] عن المحل والحيز جميعاً ويطلق على الجوهر بمعنى انـه
مستغنٍ[١] عن المحل فقط والمستغنى على الاطلاق في مقابلة المحتاج
[٢]على الاطلاق والمستغنى عن المحل والحيز[٢] في مقابلة المحتاج الى
المحل[٣] والمحتاج الى[٣] الحيز فلننقل العبارة الى هذه الجهة حتى يتبـين

---

١٢) ب الحيث

١٤١ — ١) ب الحيث — ٢) سورة ٦ , ١٨ , ٦١ — ٣) ا التفرقـة — ٤) ف ــ — ٥) ب ز اليها — ٦) اللفظ — ٧) ب ز على (ف عن) الاطلاق او

١٤٢ — ١) ب انها مستغنية — ٢...٢) ب ــ —

انكم جعلتم نفس النزاع دليلًا متمسكين باشتراك في العبارة دون المعنى ونقول[٣] قدرناه مستغنياً عن المحل والحيز ومحتاجاً الى الحيز فيجب ان يكونا اما متجاورين او متباينين[٤] محال تقديره فان التجاور والتباين من لوازم التحيز في المتحيزات فالمستغني عن التحيز[٥] كيف يكون اما متجاوراً واما متبايناً هذا كمن يقول القايمان بانفسهما اما ان يكونا مجتمعين او مفترقين متحركين او ساكنين قيل الاجتماع والافتراق من لوازم التحيز والتحدد ولا حيز له سبحنه ولا حد ولا اجتماع ولا افتراق بل اذا فتش على المجاورة والمباينة لم يتحقق منه الا نفس الاجتماع والافتراق وما جاور او باين فقد تناهى ذاتاً والمتناهي اذا اختص بمقدار استدعي مخصصاً

وكذلك الجواب عن الدخول والخروج فانا نقول ليس بداخل في ١٤٣ العالم ولا خارج لان الدخول والخروج من لوازم المتحيزات والمحدودات ولهذا لا يطلقان على الاعراض وهما كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون وساير الاعراض التي لا تختص بالاجرام التي لا[١] حيوة لها ولو قيل هو الله سبحانه داخل في العالم بمعنى العلم والقدرة وخارج عن العالم بمعنى التقدس والتنزيه كان معناً صحيحاً كما ورد في التنزيل[٢] وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وقد ورد[٣] وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ[٤] وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ[٦] وقوله سبحنه[٥] إِنِّي قَرِيبٌ[٧] أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِي إِذَا دَعَانِي الاية[٦]

٣) ب ز لو — ٤) قد سقطت كلمة مثل « قدرنا » — ٥) ب ز والمحل
١٤٣ — ١) ف س — ٢) سورة ٦, ١٨ — ٣) سورة ٥٧, ٤ — ٤) سورة ٥٠, ١٥ — ٥) ٢, ١٨٢ وقد كُتب فَإني و الدَّاعِ و دَعَانِ — ٦...٦) ف س —

بل الايات الدالة على القرب اكثر من الايات الدالة على بعد الفوق وكما ورد[٨] وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَاءِ إِلَٰه[٧٦] وورد مقروناً به وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰه[٦] وبالجملة من تصور وجوده وجوداً مكانياً طلب له جهة[٧] ما وانحيازاً عن العالم ببينونة متناهية او غير متناهية كما ان من تخيل وجوده زمانياً طلب له[٦] مدة وتقدماً على العالم بازمنة متناهية او غير
١٤٤ متناهية وكلا التخيلين باطل فهو الاول والآخر اذ ليس وجوده سبحانه زمانياً[١] والظاهر والباطن اذ ليس وجوده مكانياً[١]

واما الشك الثاني الذي اوردوه على سبيل الالزام وهو الاتفاق من[٢] الكرامية والصفاتية ان الله سبحانه ذاتاً وصفات والصفات قايمة بالذات وليست كل صفة بحيث الثانية بل بحيث الذات[٣]

قيل من اثبت الصفات الازلية قايمة بذات الباري تعالى ليس يعني بالقيام ما عنيتم ولا اطلق انها بحيث هو كما اطلقتم بل يعني بالقيام وصف الباري سبحانه وتعالى بها والوصف من حيث هو وصف لا يقتضي ان يكون الموصوف بحيز وجهة[٤] ثم الحكم للوصف بانه معنى موجود او حال فهو بمعنى آخر والا فمجرد الوصف والصفة من[٥] حيث هو وصف لا يقتضي ذلك ثم اطلاق لفظ الحيث ايضاً قد اتسع حتى يقال هذا في العرض من حيث[٥] هو موجود له حكم[٦] ومن حيث هو عرض له حكم وليس يعني باطلاق لفظ الحيث الا الاعتبار العقلي

٧، ٦٠) ب سـ — ٨) ٤٣، ٨٤ —

١٤٤ — ١، ١) ب سـ — ٢) ب على ف بين — ٣) ب ز فلو — ٤) ب ف ر عن الوصف والصفة فان كثير من المعاني مما يوصف ولا يقتضي ان يكون الموصوف بحيز وجهة — ٥، ٥) ف سـ — ٦) ف وحكم

والوجوه العقلية والحاصل في هذا السؤال ان الالفاظ التي اوردها كلها
مشتركة[1] ولفظ القايم[2] بالذات والقايم[3] بالغير ولفظ الدخول والخروج ١٤٥
ولفظ الحيث والجهة وبالجملة فليعلم ان جهات الاجسام من احكام
النهايات في الاجسام حتى لو قدر مقدر جسماً غير متناهٍ بالفعل لم
يكن للجهات معنى فلا يكون فوق وتحت ويمين ويسار[3] وقدام
وخلف ولذلك[4] تتحقق اليها الاشارة[4] ولذواتها اختصاص وانفراد
من جهة اخرى واذا كانت الاجسام[5] كرية اي[6] مدورة فيكون تجدد
الجهات على سبيل المحيط والمحاط والفوق والسفل فيها على سبيل
المركز والمحيط فان قدر العالم كري الشكل امّا تقديرًا اوجد
عليه حقيقةً واما تقديرًا يجوز ان يوجد عليه تصورًا قيل ان الباري
سبحانه بجهة من العالم فيكون لا محالة محيطاً بكل العالم والا فيخلو
عن ذاته طرف من جهات الفوق وعندهم هو فوق العالم باسره فهو
خلف فيلزم عليه[7] فوقاً بالنسبة الى من هو على الارض[8] على موازاة
القطب[8] الشمالي وتحت بالنسبة الى من هو عليها على موازاة القطب[8]
الجنوبي بل يكون بعض[9] منه فوقا وبعض[9] منه تحتاً وذلك محال واما
تعلق القلوب[1] بالسماء ورفع الايدي اليها والمعراج اليها فمقابل بتعلق ١٤٦
الرؤوس بالارض ووضع الايدي[2] عليها والنزول اليها بل العرش قبلة
الدعاء والارض مسجد الصلوة والكعبة وجهة[3] الوجه وموضع السجود
قبلة العين واقرب ما يكون العبد من الرب اذا كان في السجود[4]

---

١٤٥ — ١) ب ز وهي — ٢) ب ف القيام — ٣) شمال — ٤) ب ز لا — ٥) ف سه — ٦) ف أو — ٧) ب ف ز ان يكون — ٨..٨) ب سه — ٩) ب ف عضا

١٤٦ — ١) ف سه — ٢) ب الماه — ٣) ب حهة ف وحه — ٤) ب سحوده

واسجد واقترب

ومما اوجب التشبيه قيام الحوادث بذاته سبحانه وقد ذهبت[٥] الكرامية الى جواز ذلك ومن مذهبهم انما[٦] يحدث من المحدثات فانما يحدث باحداث الباري سبحانه والاحداث عبارة عن صفات تحدث في ذاته من ارادة لتخصيص الفعل بالوجود ومن اقوال مرتبة من حروف مثل قوله كن واما ساير الاقوال[٧] كالاخبار عن الامور الماضية والاتية والكتب المنزلة على الرسل عليهم السلم والقصص والوعد والوعيد والاحكام[٨] والاوامر والنواهي[٨] والتسمعات للمسموعات[٩] والتبصرات للمبصرات[٧] [٩] فتحدث في ذاته بقدرته الازلية وليست هي من الاحداث في شيء [[١٠]وعلى طريقة[١٠]] انما الاحداث في الخلق على مذهب اكثرهم قول وارادة والقول هما
١٤٧ صورتان هما حرفان وعلى طريقة محمد[١١] بن الهيصم الاحداث ارادة[١] وايثار وذلك[١] مشروط بالقول شرعاً وجوز[٢] بعضهم تعلق احداث واحد بمحدثين اذا كانا من جنس واحد واكثرهم على ان لكل محدث احداث[٣] فيحدث في ذاته لكل محدث خمس صفات ارادة وكاف ونون وتسمع وتبصر وقد اثبتوا مشية قديمة تتعلق بالحادث والمحدث والاحداث والخلق ثم قالوا هذه الحوادث لا تصير صفات لله تعالى وانما هو خالق بخالقيته لا يخلق مريد بارادييته[٤] لا بارادة قايل بقائليته

— ٥) ب ف ذهبت — ٦) ب ما — ٧..٧) راجع الى كتاب النحل ص ٨١ س ١٢ — ٨...٨) النحل ومن ذلك — ٩) النحل ـ — ١٠...١٠) ب ف ـ — ١١) النحل س ١٦

١٤٧ — ١ .١) ب اثبات قولك — ٢) ب حصر — ٣) ب احداثا — ٤) ب ف والنحل بمريديته —

وهي واجبة البقا ويستحيل عدمها بعد وجودها في ذاتها

وللمتكلمين عليه طريقان في الكلام احدهما البرهان والثاني المناقضة في[٥] الالزام

اما البرهان فنقول لو قامت الحوادث بذات الباري سبحانه وتعالى لاتصف بها بعد ان لم يتصف ولو اتصف لتغير والتغير دليل الحدوث اذ لا بد من مغير وتحقيق المقدمة الاولى ان معنى قيام الاعراض بمحالها كونها اوصافاً لها كالعلم اذا قام بجوهر وصف الجوهر بانه عالم وكذلك ساير المعاني والاعراض فليس ذلك كالوصف[١] ١٤٨
يكون الباري[٢] تعالى خالقاً صانعاً على مذهب من لم[٣] يفرق بين الخلق والمخلوق فان المخلوق لا يقوم بذات الخالق والخلق قايم بذاته تعالى عندكم فيجب ان يكون وصفاً له وكذلك يقال اراد فهو مريد بارادة وقال فهو قايل بقول واذا تحقق كونه وصفاً له بعد ان لم يكن موصوفاً به فقد تحقق التغير والتغير خروج شيء الى غير ما كان عليه ولا يشترط فيه بطلان صفة وتجدد صفة فانه اذا كان خالياً من صفات ثم اعتراه صفات فقد تغير عما كان عليه فليس للخصم اعتراض على هذه الطريقة الا منع الاتصاف او منع التغير وقد اثبتناهما ولكنه وضع لنفسه اصطلاحاً في احكام المعاني القايمة بالغير وميز بين حكم العلم[٤] والقدرة وهي العالمية والقادرية والمريدية وبين[٥] [٦]حكم الحركة[٦] والسكون القايمين بالجوهر وهو المتحركية[٧] والساكنية فان كان

— ٥) ب ف و

١٤٨ — ١) ب بخالق صفة حتى تكون الذات خالقاً — ٢) ف الذات — ٣) ف ـ — ٤) ف وهو العالمية - ٥) ب حكم القول والارادة وهو القايلية والمريدية — ٦...٦) ب ـ — ٧) ب ز للحركة حكم الحركة

هذا التميز غير مقبول عقلًا فان اتصاف المحال بالاوصاف[8] الحادثة واتصاف الذات بالاوصاف[8] من حيث انها صفات وموصوفات ليس
١٤٩ تختلف ولا تأثير للقدم والحدوث فيها اصلًا [1]فانه ان كان الوصف راجعاً الى القول واللسان فلا يختلف الحال بين وصف ووصف[1] وان كان الوصف راجعاً الى حقيقة في الموصوف[2] يعبر عنها لسان الواصف فلا يختلف الحال بين حقيقة وحقيقة والمعنى اذا قام بذات او محل صار وصفاً[3] وصفةً لها[4] ورجع حكمه[5] اليه بالضرورة

برهان آخر اوضح مما قد سبق وهو ان كل حادث يحتاج الى محدث من حيث انه كان في نفسه وباعتبار ذاته جايز الوجود والعدم فلما ترجح جانب الوجود على العدم احتاج الى مرجّح بالضرورة ثم ذلك المرجح ان كان حادثاً احتاج الى مرجح[6] ثم يتسلسل القول فيه الى ما لا نهاية له وجهة الاحتياج لا يختلف الحال فيها بين حادث في ذاته سبحانه وتعالى وبين محدث مباين[7] ذاته فانه انما احتاج بجهة تردده[8] بين طرفي جواز الوجود والعدم لا بجهة التباين وغير التباين وهذا قاطع لا اعتراض عليه

ونقول ان تصور وجود حادث لا باحداث فاما ان يقال يحدث
١٥٠ ذلك الحادث بنفسه او بقدرته او بمشيئة قديمة

فان قيل [1]يحدث بنفسه[1] فقد باهتوا[2] العقل الصريح بضرورة

---

٨) ف ــ

١٤٩ — ١...١) ب ــ — ٢) ب (اولا) الوصف (تم) الواصف — ٣) ف ــ — ٤) ب له — ٥) ف الحكم — ٦) ب ز اخر — ٧) ف ر في — ٨) ب ف تردد —

١٥٠ — ١...١) ب حدثت — ٢) ب باهت —

حكمه[٣] بان ما لم يكن فكان احتاج الى محدث مكوّن

فانه قيل احدث بقدرة ومشية فقد ناقضوا[٤] قضية العقل فان ذلك الحادث اذا جاز ان يحدث بالقدرة فلم لا[٥] يجوز ان[٥] يحدث[٦] المحدثات كلها بقدرته ومشيته اذ لا فرق في نظر العقل بين الحادث والمحدث من حيث انه لم يكن فكان

والفرق بينهما من حيث اللغة ان احدهما لازم والثاني متعدٍ لا ينتهض فرقاً من حيث العقل فانا اذا قلنا قام وقعد وجاء وذهب كان الحكم لازماً والقيام والقعود والمجي والذهاب فعله ومفعوله كما هو فعله[٧] والعقل لا يفرق بين فعل الانسان شيئاً في نفسه وبين فعله في غيره على مذهب من قال به ومن قال ان الفعل لا يباين محل[٨] القدرة فلم يفرق فيه بين الفعل والمفعول ولا متمسك للخصم في هذه المسئلة الا بامر لغوي ولفظ اصطلاحي

١٥١ وقد الزم عليه[٨] الفلسفي الزاماً لا محيص له عنه فقال كل ذات لم يحدث فيها معنى[١] ثم حدث فيها[٢] قبل الحدوث استعداد القبول وصلاحيته وقوته ثم اذا حدث[٣] فيها القبول تبدل[٤] الاستعداد[٥] بالوجود والصلاحية بالحصول والقوة بالفعل ويلزم ان يكون في ذاته معنى ما بالقوة ثم معنى ما بالفعل وذلك بعينه هو الهيولي والصورة[٦] وقد اثبتوا الله سبحانه وتعالى قبل خلق العالم خصايص الهيولي وهي طبايع عدمية فان الاستعداد والصلاحية عدم شيء من اثباته ان

٣) ا العقل — ٤) ب ناقص — ٥ ٥.) ب كان — ٦) ب ز جميع — ٧) ب ف فعل — ٨) ف سـ

١٥١ — ١) ف معين — ٢) ا تصحيح في الهامش فيها ــ فيه ف فلها — ٣) ف سـ — ٤) ب تصحيح يحدث — ٥) ب تصحيح اشعر — ٦) ب سـ —

يكون شيئاً وواجب الوجود لذاته منزه عن طبيعة الامكان والعدم اللذان هما منبع الشر

واما طرق[٧] الالزام عليهم فمنها ان قالوا قول الله سبحانه وتعالى وارادته من جنس قولنا وارادتنا ثم لقوله وارادته مفعولات[٨] مثل العالم بما فيه من السموات والارض فيلزم ان يحصل[٩] بارادتنا وقولنا مثل ذلك فان قوله كن كاف ونون من جنس اقوالنا من غير فرق

فانه قيل انما حصل قوله بمباشرة قدرته وارادته ومشيته القديمة وقولنا لم يحصل بهما وقوله في ذاته قول له لا لغيره وقد قصد[١٠] به ١٥٢ التكوين[١١] لا بغيره[١]

قيل له ان كان هذا فرقاً فلم يكن قوله اذاً من جنس اقوالنا بل الحق ان القول اذا حدث بعد ان لم يكن فهو كقولنا الحادث بعد ان لم يكن ولم يكن[٢] لاضافته الى القدرة اثر بعد الحدوث فانه انما اثر في حال الانفصال عن القدرة لا في حال تعلق القدرة به وانما اثرت القدرة في حصول ذاته فقط لا[٢] في شيء اخر يحدث به وعن هذا لو احدث[٣] قولاً لنفسه في شجرة وقصد به التكوين لم يحصل به شيء فبطل قولهم انما قصد به الاحداث وبطل ما اعتذروا به وحصل ان قوله لا ينبغي ان يوجد كقولنا او قولنا يوجد كقوله اذ لا فرق بين قول وقول في الحدوث والحروف والاصوات والاحتياج الى المحل بل قولنا اوكد فانه اذا قام بمحل اتصف المحل به وتحققت له النسبة

---

٧) ب طريق — ٨) ا معقولات — ٩) ف يحمل — ١٠) تقدمه — ١١) ب الكون

١٥٢ — ١) ب ف غير — ٢) ف سـ — ٣) ب هذه الحوادث —

الى المحل وعندكم قول الله سبحانه قايم به[٤] من غير ان تتصف به الذات ولم تتحقق له نسبة الى الذات الا مجرد الاضافة[٥] وقد انقطع حكمه عن القدرة القديمة فانه انما يوجد بعد ان يحدث لا حال ان[٦] يحدث

ومن الالزامات ان قوله كن لا يخلو اما ان يسبق احد ١٥٣
الحرفين على الثاني او يتلازمان في الوجود اما في حال الوجود او حال البقا فان سبق احدهما وتلاه الثاني فاما ان يبقى الاول او لم يبق فان بقي مقولا مسموعاً لم يكن كن بل[١] الاول ما لم يتقدم لا يوجد الثاني حتى يكون مترتباً متعاقباً والا فالكاف المسموع[٢] مع النون[٢] دواماً لا يتصور اصلًا وان لم يبق فقد انعدم وعندكم ما حل فى ذاته تعالى لا[٣] يجوز عليه العدم وان كانا يتلازمان فى الوجود فقد اوجد[٤] احدهما مع الثاني فليس الكاف بالتقديم اولى من النون وكذلك كل حرف يجب ان يسبق حرفاً في القول والتكلم حتى يكون بترتبه وتعاقبه[٥] كلاماً مسموعاً

ومن الالزامات اثبات اكوان حادثة مع الكون[٦] القديم واثبات علوم حادثة مع العلم القديم كاثبات ارادة حادثة مع المشية القديمة وقد ذكر المتكلمون ذلك في كتبهم

اما شبهة الكرامية[١] ان قالوا[٢] سمع الباري سبحانه ما لم يسمع
قبله ورأى ما لم يرَ قبله فيجب ان يحدث له تسمع وتبصر ١٥٤
فقيل لهم اتقولون لم يكن الباري سبحانه سامعاً للاصوات فصار

---

٤) ف سـ — ٥) ب ف اضافة — ٦) ب به وان يحدث لاجل ان

١٥٣ — ١) ب قيل — ٢...٢) ب سـ — ٣) ف بل — ٤) ب ف وجد — ٥) ب برتبه ويعاقبه — ٦) ف كون

سامعاً[1] لها ولا رائياً للمدركات فصار رائياً لها[2] ولم يكن قايلًا للاوامر والنواهي فصار قايلًا ولم يرد وجود العالم في الوقت الذي سبق وجوده فصار مريدًا في الوقت الذي اوجده[3] فيدل كل ذلك على تجدد وصف[4] له وان لم يقولوا[5] انه صار سمعياً بصيرًا مريدًا فقد تناقض قولكم انه سمع ما لم يسمع ورأى ما لم يرَ واراد ما لم يرد

ثم الجواب الحقيقي قلنا قد جمعتم بين كلمتي نفي واثبات في قولكم لم يكن كذا فصار كذا فلا النفي على اصلنا مسلم[6] ولا الاثبات على اصلكم مذهب لكم فاما النفي على اصلنا فغير مسلم انه لم يكن سميعاً بصيرًا بل هو بصير سميع ابدًا وازلًا كما هو عليم قدير ابدًا وازلًا وانما التجدد[7] يرجع الى المدرك[8] كما يرجع التجدد الى المعلوم والمقدور فهو كقولكم لم يكن مستوياً على العرش فصار مستوياً ولم يكن بجهة فوق فصار بجهة فوق وبالاتفاق لم تحدث له صفة[9] لم

١٥٥ تكن بل النفي[10] انما يرجع الى المدركات فنقول لم تكن المسموعات والمرئيات موجودة فيسمع ويرى فوجدت فتعلق بها السمع والبصر فكان التعلق مشروطاً بالوجود لا بالمتعلق ورب تعلق شرط فيه الوجود والحيوة والعقل والبلوغ ثم عدم الشرط[1] لم يقتض[2] عدم المتعلق

اما الاثبات فعلى اصلكم لم يوصف الباري سبحانه بالحوادث في ذاته فكيف يصح على مذهبكم انه صار سميعا بصيرًا وان التزمتم الاتصاف فقد سلمتم لنا المسئلة فان الاتصاف بصفة لم يكن قبل

١٥٤ — ١) ف ـ — ٢) ب ف ـ — ٣) ا في — ٤) ب ز وصفة — ٥) ب ز كنتم تقولون ان — ٦) ب ف ز لكم — ٧) ب التحدث — ٨) ب المدركات — ٩) ب ز بذاته — ١٠) ب ز او الاثبات

١٥٥ — ١) ب ف الشروط — ٢) ا ينقص

صريح التغيير والتغيير دليل الحدوث وهذه الحوادث باقيات[٣] على مذهبكم والمتعلقات فانية واثبات صفة من الصفات المتعلقة يتأخر تعلقها او متعلقها غير مستحيل كالعلم والقدرة والمشيئة اما اثبات صفة باقية يتقدم تعلقها او متعلقها فهو مستحيل فانه اذا اراد وجود العالم بارادة حادثة في ذاته ووجد العالم وبقي وفني فهو مريد ابد الدهر وقايل كن ابد الدهر لشيء قد تكون وفني وسامع لصوت وحرف قد مضى وانقضى وبصير لجسم ولون قد انقرض في غاية الاستحالة

ونقول هذه الحروف التي اثبتموها هي حروف مجردة من غير ١٥٦
اصوات ام هي حروف هي تقطيع[١] اصوات فان اثبتموها حروفاً من غير اصوات فهي غير مسموعة ولا هي معقولة فان حقيقة الحرف[٢] تقطيع صوت والصوت بالنسبة الى الحروف كالجنس بالنسبة الى النوع والعرض بالنسبة الى الاون فان اثبتوا حروفاً هي اصوات مقطعة[٣] فلا بد لها من اصطكاكات[٤] اجرام[٥] حتى يتحقق الصوت فان اصطكاك[٥] الاجرام كالنوع[٦] بالنسبة الى الحركة والصوت كالنوع[٦] بالنسبة الى الاصطكاك ولا بد من حركة حتى يتحقق اصطكاك[٧] او تفكيك ولا بد من اصطكاك حتى يتحقق الصوت ولا بد من صوت حتى يتحقق حرف[٢] ولا بد من حرف حتى تتحقق كلمة ولا بد من كلمة حتى يتحقق قول تام ولا بد من قول[٨] حتى تتحقق قصة

---

٣) ـ ماقية

١٥٦ — ١) ب تقطـع — ٢) ب ف الحروف — ٣) ف ـ — ٤) ب اصطكاك — ٥...٥) ب ـ — ٦) اتصحيح كذا اولا كالجنس — ٧) ب ز احرام حتى يتحقق اصطكاك احرام حتى يتحقق الصوت فان اصطكاك الاجرام كالجنس بالنسبة الى صوت والحركة كالجس بالسبة الى اصطكاك فلا بد من حركة حتى يتحقق الاصطكاك او تعكيف

وحكاية فيلزم على ذلك ان يكون الباري جسماً متحركاً ذا اصطكاك في اجزاء جسمية ويتعالى [٨]الرب سبحانه[٨] عن ذلك علواً كبيراً[٩]

وقد تخطى بعض الكرامية الى اثبات الجسمية فقال اعني بها[١] القيام
١٥٧ بالنفس وذلك تلبيس على العقلاء والا فمذهب استاذهم مع اعتقاد[١] كونه محلًا للحوادث قايلًا بالاصوات[٢] مستوياً على العرش استقراراً مختصاً بجهة فوق مكاناً واستعلاء فليس ينجيه من هذه المخازي[٣] تزويرات ابن هيصم فليس يريد بالجسمية القايم[٤] بالنفس ولا[٥] بالجهة الفوقية علاء ولا بالاستواء استيلاء وانما هو اصلاح[٦] مذهب لا يقبل الاصلاح وابرام معتقد لا يقبل الابرام والاحكام وكيف استوى الظل والعود اعوج وكيف استوى المذهب وصاحب[٧] المقالة اهوج [٨]والله الموفق[٨]

---

٨) ف ز تام — ٩) ف –

١٥٧ — ١) ب ز م — ٢) ب للاعراض — ٣) ف المحازى — ٤) ب ف القيام — ٥) ف – — ٦) ب (تصحيح) ارام — ٧) حاسب — ٨، ٨) ب – ف اعلم —

القاعدة الخامسة

في ابطال مذهب[٩] التعطيل وبيان وجوه[١] التعطيل

وقد قيل ان التعطيل ينصرف الى وجوه[١٠] شتى[١١] فمنها تعطيل الصنع عن الصانع ومنها تعطيل الصانع عن الصنع ومنها تعطيل الباري سبحنه عن الصفات[١٢] الازلية الذاتيـة[١٣] القايمة بذاته[١٣] ومنها تعطيل الباري سبحانه عن الصفات والاسماء ازلًا ومنها تعطيـل ظواهر[١٤] الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت[١٥] عليها ١٥٨

اما تعطيل العالم عن الصانع العالم[١] القادر الحكيم فلست اراهـا مقالة لاحد[٢] ولا اعرف عليه صاحب مقالة الا ما نقـل عن شرذمة قليلة من الدهرية[٣] انهم قالوا العالم كان في الازل اجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة واصطكت اتفاقاً فحصل[٤] عنها العالم بشكله الذي

٩) ب بان — ١٠) ب وحود — ١١) ب شتين — ١٢) ب الاوصاف — ١٣...١٣) ب ف سـ ا في الهامش ز والمعنوية — ١٤) ف حواهر — ١٥) ب دل

١٥٨ — ١) ب ف العليم — ٢) ب ف سـ — ٣) ف الـدهر — ٤) ب فحدث عنه —

تراه عليه ودارت الاكوار وكرت الادوار وحدثت المركبات ولست ارى صاحب هذه المقالة ممن[5] ينكر الصانع بل هو معترف بالصانع لكنه يحيل[6] سبب وجود العالم على البحث والاتفاق احترازاً عن التعليل فما عددت[7] هذه المسئلة من النظريات التي يقام عليها برهان فان الفطر[8] السليمة[9] الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم[10] عالم قدير[10] أفي الله شك فاطر السموات والارض وَلَئِن[11] سَأَلْتَهُم مَنْ خَلَقَكُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللهُ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَنْ خَلَقَ ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ وان هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السرّاء[12] فلا شك انهم يلوذون اليه في حال الضراء[13] دَعَوُا ٱللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ وَإِذَا مَسَّكُمُ[14] ٱلضُّرُّ

١٥٩ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وانما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك[1] امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله[2] ولهذا جعل[3] محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ذلك بانه اذا دُعي الله وحده كفرتم[4] وان يشرك به تؤمنوا الاية[4] وَإِذَا ذُكِرَ ٱللهُ وَحْدَهُ ٱشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي ٱلْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا

وقد سلك المتكلمون طريقين[6] في اثبات الصانع تعالى وهو

---

٥) ف فمن — ٦) ا دالا على يُحيل ف تخيل — ٧) ب عدت — ٨) ف الفطرة ب النظرة — ٩) ف سـ — ١٠) ب ف قادر عليم — ١١) سورة ٤٣, ٨٧ و٨٩ — ١٢) ب السرى ا الاسرا — ١٣) سورة ١٠, ٢٣ و١٧, ٦٩ — ١٤) ف سـ

١٥٩ — ١) ب شرك — ٢) ب ز فاعلم انه لا الله الا الله — ٣) ب ز في — ٤...٤) ب ف سـ — ٥) ١٢, ٤٩ — ٦) ب طريقا —

الاستدلال بالحوادث على محدث صانع وسلك الاوايل طريقاً اخر
وهو الاستدلال بامكان الممكنات على مرجح لاحد طرفي الامكان
ويدعى كل واحد[٧] في جهة الاستدلال ضرورة وبديهة

وانا اقول ما شهد به الحدوث او دل عليه الامكان بعد تقديم
المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الانسانية من احتياج في ذاته
الى مدبر هو منتهى[٨] الحاجات فيرغب اليه ولا يرغب عنه ويستغنى
١٦٠ به ولا يستغنى عنه ويتوجه اليه ولا يعرض عنه ويفزع[١] اليه في
الشدايد والمهمات فان احتياج نفسه اوضح له من احتياج الممكن
الخارج الى الواجب[٢] والحادث الى المحدث وعن هذا[٣] كانت تعريفاته
الخلق[٤] سبحانه في هذا التنزيل على هذا المنهاج امن[٥] يجيب المضطر اذا
دعاه امن[٥] ينجيكم من ظلمات البر[٦] امن يرزقكم من السماء والارض
امن يبدأ الخلق ثم يعيده وعن هذا قال النبي صلى الله عليه وسلم خلق
الله تعالى الخلق[٧] على معرفته فاحتالهم الشيطان عنها فتلك المعرفة هي
ضرورة الاحتياج وذلك الاحتيال من الشياطين هو تسويله الاستغناء
ونفي الاحتياج والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة وتطهيرها عن
تسويل[٨] الشيطان[٩] فانهم الباقون[١٠] على اصل الفطرة وما كان له[١١] عليهم
من سلطان وقال[١٢] فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشَى
وقوله[١٣] فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ومن رحل الى

---

٧) ب ز منها — ٨) ب ز تطالب

١٦٠ — ١) ب الفزع — ٢) ب الموجب — ٣) ب ز المعنى — ٤) ب تعريفات الحق — ٥) ب ام — ٦) ف ز والبحر — ٧) ب العباد ف الانسان — ٨) ب تسويلات — ٩) ف الشياطين — ١٠) ف باقون — ١١) ف لهم — ١٢) ب ف سـ سورة ٨٧ , ٩ اـ الذكرى — ١٣) ٢٠ , ٤٩ —

الله[١٤] قربت[١٥] مسافته حيث رجع الى نفسه ادنى رجوع فعرف احتياجه اليه في تكوينه وبقايه وتقلبه في احواله وانحايه ثم استبصر في آيات الافاق[١٦] الى ايات الانفس ثم استشهد به على الملكوت لا[١٥] بالملكوت
١٦١ عليه[١] أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ[٢] عرفت الاشياء بربي وما عرفت ربي بالاشياء ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط ومن تعالى الى ذروة الحقيقة لم يخف من حط فثبت بالدلايل والشواهد ان العالم لا يتعطل عن الصانع الحكيم القادر العليم سبحانه وتقدس

واما تعطيل الصانع عن الصنع فقد [٢]ذهب وهم[٢] الدهرية القايلين بقدم[٣] العالم الى ان الحكم بعدم العالم في الازل تعطيل الصانع عن الصنع وقد سبق[٤] الرد عليهم بان الايجاد قد تحقق حيث تصور الايجاد وحيث ما لم يتصور لم يكن تعطيلا وكما ان [٥]التعطيل ممتنع كذلك[٥] التعليل ممتنع وانتم عللتم[٦] وجود العالم بوجوده[٧] وسميتم معبودكم[٨] علة ومبدا وموجبا[٩] وذلك يودي الى امرين محالين احدهما بثبوت المناسبة بين العلة والمعلول وقد سبق تقريره والثاني ان العلة توجب معلولها لذاتها[١٠] والقصد الاول وجود[٩] العالم من لوازم وجوده[١١] بالقصد الاول فان العالي لا يريد امرا لاجل الاسفل[١٢] فبطل ايضا التعليل وهذا من الالزامات المفحمة التي لا جواب عنها

---

١٤) ب ز عن رحل — ١٥) ف س — ١٦) راجع الى سورة ٤١ , ٥٣
١٦١ — ١) سورة ٤١ ٥٣ — ٢ ٢) ب ذهبت — ٣) ب ف بعدم — ٤) ف تبين — ٥ .٥) ف س — ٦) ف حللم — ٧) ف بوجود — ٨) ف وجودكم — ٩) ب محو — ١٠) ب ف بذاتها — ١١) ف ز لا — ١٢) ب محو وبعدا الباقي ف السافل

اما تعطيل الباري سبحنه عن الصفات الذاتية والمعنوية وعن الاسماء ١٦٢
والاحكام فذلك مذهب الالهيين من الفلاسفة فانهم قالوا واجب الوجود لذاته واحد من كل وجه فلا يجوز ان يكون لذاته مبادئ تجتمع فيتقدم[1] واجب الوجود لا اجزاء كمية ولا اجزاء حد سواء كانت كالمادة والصورة او كانت على وجه اخر بان يكون اجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ويدل كل واحد منهما على شيء هو في الوجود غير الاخر بذاته وذلك لان ما هذا صفته فذات كل واحد[2] منه ليس ذات[3] الاخر ولا ذات[3] المجتمع وانما تعينه واجب بالذات فليس يقتضي معنى اخر سوى وجوده وان وصف بصفة فليس يقتضي ذلك معنى غير ذاته واعتبارا ووجها غير وجوده بل الصفات كلها اما اضافية كقولنا[4] مبدأ العالم وعلة العقل كما تقولون خالق ورازق واما سلبية كقولنا واحد اي ليس بمتكثر وعقل اي مجرد عن المادة وقد يكون تركيبه[5] من اضافة وسلب كقولنا حكيم مريد وسيأتي شرح ذلك في كتاب[6] الصفات فالزم عليهم مناقضات

منها انهم اطلقوا لفظ الوجود على الواجب بذاته وعلى الواجب ١٦٣
لغيره شمولًا وعمومًا[1] على سبيل الاشتراك ثم خصصوا احد الوجودين بالوجوب[2] والثاني بالجواز ومن المعلوم ان الوجوب لم يدخل في معنى الوجود حتى يتصور الوجود فهذا اذًا معنى اخر وراء الوجود والمعنيان وان اتحدا في الخارج من الذهن فقد تمايزا في العقل مثل العرضية واللونية

١٦٢ — ١) ب فيتصور منها — ٢) ب حد ف حز — ٣...٣) ف ـ — ٤) ب ز مثلا — ٥) ب ف تركيب — ٦) ب مسئلة
١٦٣ — ١) ف ز لا — ٢) ف بالوجود

وليس يغني[٣] عن هذا الالزام قولهم اطلاق لفظ الوجوب[٤] على الواجب بذاته والجايز لذاته بالتشكيك اي هو في احدهما اولى واول وفي الثاني[٥] لا اولى ولا اول اذ الاولى والاول فصل اخر تميز بـه احد الوجودين عن الثاني وذلك يوكد الالزام ولا يدفعه

ومن الالزامات كونه مبدأ وعلة وعاقلًا ومعقولًا[٦] فان اعتبار كونه واجب الوجود لذاته لا يفيد اعتبار كونه مبدأ وعلة واعتبار كونه مبدأ وعلة لا يفيد اعتبار كونه عقلًا وعاقلًا ومعقولًا فان ساغ لكم الحكم بتكثير الاعتبارات ساغ للمتكلم اثبات الصفات وتعطيله عن الصفات تعطيل عن الاعتبارات[٧] واما تعطيل الباري عن الصفات والاسماء والاحكام ازلًا وابدًا[٧] وما صار اليـه صاير الا شرذمة من قدماء الحكماء قالوا ان المبدع الاول انية ازلية وهو قبل

١٦٤ الابداع عديم الاسم فلسنا ندرك[١] له اسماً في[٢] نحو ذاته وانما اسماوه من نحو[٣] اثاره وافاعيله وابدع[٤] الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات اي لا علم ولا معلوم وانما العلم والمعلوم في المعلول الاول الذي هو العنصر[٥] فهم المعطلة حقاً ونقل عن بعض الحكماء انهم قالوا هو هو ولا نقول موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولا مريـد ولا كاره ولا متكلم ولا ساكت وكذلك ساير الاسماء والصفات وينسب هذا المذهب الى الغالية من الشيعة والباطنية ولا شك ان من اثبت صانعاً لم يكن له[٦] بد من عبارة عنه وذكر[٦] اسم

---

٣) ا ـ — ٤) ب الوحود — ٥) ف ـ — ٦) ب ف ر وعقلا — ٧.٧) ب ف ـ
١٦٤ — ١) ف ـ — ٢) ف ى — ٣ ـ حيث — ٤) ب وابداع —
٥) ب العصرى — ٦) ب ـ

له ثم الاشتراك في الاسامي ليس يوجب اشتراكاً في المعـاني فهاولاء احترزوا عن اطلاق لفظ الوجود عليه وما اشبهه من الاسماء لاحـد امرين احدهما لاعتقادهم ان الاشتراك في الاسم يوجب اشتراكاً في المعنى فيتحقق له[٧] مثل ذلك الوجـه والثاني لاعتقادهم ان كل اسم من الاسامي التي تطلق عليه يقابله اسم اخر تقابل التضاد مثل الموجود يقابله المعدوم والعالم يقابله الجاهل والقادر يقابله العاجز فيتحقق له ضد من ذلك الوجه فاحترزوا عن اطلاق لفظ وجودي او عـدمي
لـكيلا[٨] يقعوا في التمثيل والتعطيل ونحن نعلم[٩] بان الاسامي المشتركة ١٦٥
هي التي تختلف حقايقها من حيث المعاني فان اسما الباري تبارك وتعالى انما تتلقى من السمع وقد ورد السمع انه سبحانه عليم قدير حي قيوم سميع بصير لطيف خبير وامرنا ان ندعوه عز وجل باحسن الاسمين المتقابلين كما قال تعالى[١] ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا[٢] ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا[٣] كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ ولم[٤] يحترز هذا الاحتراز[٥] البارد ولا تـكلف هذا التـكلف الشارد

وقالت طايفة من الشيعة لا يجوز التعطيـل من الاسماء الحسنى ولا يجوز التشبيـه بالصفات التي يشترك فيها الخلق فيطلق على البـاري سبحانه الوجود وندعوه باحسن الاسماء وهو العليم القـدير السميع البصير[٦] الى غير ذلـك مما[٧] ورد في التنزيل لـكن لا بمعنى الوصف والصفـة لان علياً[٨] عليه السلم[٨] كان يقول في توحيـده لا يوصف

٧) ب ز ما س دال — ٨) ب اكيلا ف كيلا — ٩) ا وبن علم
١٦٥ — ١) سورة ٧، ١٧٩ — ٢) ف وذر — ٣) ب بما — ٤) ب عما
— ٥) ف ب الاحتراز — ٦) ف سه — ٧) ف قد — ٨) ف رضه —

بوصف ولا يحد بحد ولا يقدر بمقدار الذي كيف الكيف لا يقال له كيف والذي اين الاين لا يقال له اين لكنا نطلق الاسماء بمعنى الاعطاء فهو موجود بمعنى انه يعطي الوجود وقادر وعالم بمعنى انه واهب العلم[٩] للعالمين والقدرة للقادرين حي بمعنى انه يحيي الموتى قيوم بمعنى انه يقيم

١٦٦ العالم سميع بصير اي خالق السمع والبصر ولا نقول انه عالم لذاته او بعلم بل هو اله العالمين بالذات والعالمين بالعلم وعلى هذا المنهاج يسلكون في اطلاق الاسامي[١] وكذلك الواحد والعليم والقدير وينسب الى محمد بن علي الباقر انه قال[٢] هل سمي[٣] عالما الا انه واهب العلم للعالمين وهل سمى[٣] قادرًا الا لانه واهب القدرة للقادرين وليس هذا قولًا بالتعطيل فانه لم يمنع من اطلاق الاسامي والصفات كمن امتنع وقال ليس بمعدوم ولا موجود ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولكنه استدل بالقدرة في القادرين على انه قادر وبالعلم في العالمين على انه عالم وبالحيوة في الاحياء على انه حي قيوم واقتصر على ذلك من غير خوض في الصفات بانها لذاته او لمعاني قايمة بذاته كيلا يكون متصرفا في جلاله بفكره العقلي وخياله الوهمي وقد اجتمع[٤] السلف بل الامة[٥] على ان ما دار في الوهم او خطر[٦] في الخيال والفهم فالله سبحنه خالقه ومبدعه ولا محمل لقول علي صلوات الله عليه وسلامه لا يوصف بوصف الا هذا الذي ذكرناه[٧]

---

٩) ف ـ

١٦٦ — ١) ب ر وكان الوجود عدم يطلق على التقويم والحادث بالاشتراك المحض — ٢) انظر كتاب النحل ص ١٤٧ س ١٧ — ٣...٣) ف ـ ا صحح في الهامش — ٤) ب اجتمعت — ٥) ف بل لقول علي رضه — ٦) ب خطر — ٧) ب ف ر والله اعلم بالصواب

القاعدة السادسة

في الاحوال ١٦٧

اعلم ان[1] المتكلمين قد اختلفوا في الاحوال نفيا واثباتا بعد ان احدث ابو هاشم بن الجباي رايه فيها وما كانت المسئلة مذكورة قبله اصلا[2] فاثبتها ابو هاشم[3] ونفاها[4] ابوه الجباي[4] واثبتها القاضي ابو بكر الباقلاني[4] رحمه الله بعد ترديد الراي فيها على قاعدة غير ما ذهب[5] اليه ونفاها صاحب مذهبه الشيخ[6] ابو الحسن الاشعري واصحابه رضي الله عنهم وكان امام الحرمين[7] من المثبتين في الاول والنافين في الاخر[8] والاحرى[9] بنا ان نبين اولا ما الحال التي توارد عليها النفي والاثبات وما مذهب المثبتين فيها وما مذهب النافين ثم نتكلم في ادلة الفريقين ونشير[10] الى مصدر القولين وصوابهما من وجه وخطايهما من وجه

اما بيان الحال وما هو اعلم انه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى

١٦٧ — ١) ا ر مذهب — ٢) ب ـ ف اولا — ٣) ف رضه — ٤...٤) ب ف والده — ٥) ب اليه ابو هاشم ف اليه — ٦) ب ف ـ — ٧) ب ر ابو المالي — ٨) ف الاخير — ٩) ا الاحرا ب الاخرى — ١٠) ف نصدر

نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الاحوال فانه يودي الى اثبات الحال[11] للحال[12] بل لها ضابط وحاصر بالقسمة وهي تنقسم الى
١٦٨ ما يعلل والى ما لا يعلل وما يعلل فهي احكام لمعان قايمة بذوات وما لا يعلل فهو صفات ليس احكاما للمعاني

اما الاول فكل حكم لعلة قامت بذات[1] يشترط في ثبوتها الحيوة عند ابي هاشم ككون الحي[2] حياً عالماً قادرًا مريدًا سميعاً بصيرًا لان كونه حياً عالماً يعلل بالحيوة والعلم في الشاهد فتقوم[3] الحيوة بمحل[4] وتوجب كون المحل حياً وكذلك العلم والقدرة والارادة وكل ما يشترط في ثبوته الحيوة وتسمى هذه الاحكام احوالًا وهي صفات زايدة على المعاني التي اوجبتها وعند القاضي رحمه الله كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال سوا كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحيوة او لم يشترط ككون الحي حياً وعالماً وقادرًا وكون المتحرك متحركاً والساكن ساكناً والاسود والابيض الى غير ذلك ولابن الجباي في المتحرك اختلاف رأي وربما يطرد ذلك في الاكوان كلها ولما كانت البنية عنده شرطاً في المعاني التي تشترط في ثبوتها[5] الحيوة وكانت[5] البنية في اجزايها في حكم محل واحد فتوصف بالحال[6] وعند القاضي ابي بكر رحمه الله لا يوصف بالحال[6] الا الجز[7] الذي[8] قام
١٦٩ به المعنى فقط واما القسم الثاني فهو كل صفة اثبات لذات من غير علة زايدة على الذات كتحيز الجوهر وكونه موجودًا وكون العرض

---

(١١) ف الحاد — (١٢) ب —

١٦٨ — ١) ف ذوات — ٢) ب الشي — ٣) ف فتتقدم — ٤) ف لمحل — ٥...٥) ب — — ٦) ف باتحاد — ٧) ف — — ٨) ب والذي

عرضاً ولوناً وسواداً والضابط ان كل موجود له خاصية[1] يتميز بها عن غيره فانما يتميز بخاصية هي حال وما تتماثل المتماثلات به[2] وتختلف المختلفات فيه فهو حال وهي التي تسمى صفات الاجناس والانواع والاحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة[3] ولا هي اشيا ولا توصف بصفة ما وعند ابن الجباي ليست هي معلومة على حيالها وانما تعلم مع الذات واما نفاة الاحوال فعندهم الاشيا تختلف وتتماثل لذواتها[4] المعينه واما اسماء الاجناس والانواع فيرجع عمومها الى الالفاظ الدالة عليها فقط وكذلك خصوصها وقد يعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه والوجوه اعتبارات[5] لا ترجع الى صفات هي احوال تختص بالذوات وهذا تقرير مذهب الفريقين في تعريف الحال

اما ادلة الفريقين فقال المثبتون العقل يقضي[6] ضرورة ان السواد والبياض يشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية ويفترقان في قضية وهي السوادية والبياضية فما به الاشتراك غير ما به الافتراق او غيره ١٧٠ فالاول سفسطة[1] والثاني تسليم المسئلة

وقال النفاة السواد والبياض المعنيان[2] قط لا يشتركان في شيء هو كالصفة لهما بل يشتركان في شيء هو اللفظ الدال على الجنسية والنوعية والعموم والاشتراك فيه ليس يرجع الى صفة هي حال[3] للسواد والبياض فان حالتي العرضين يشتركان في الحالية ولا يقتضي ذلك الاشتراك ثبوت حال للحال فانه يودي الى التسلسل فالعموم

---

١٦٩ — ١) ب ـ — ٢) ف ـ — ٣) ا حاشية ف ـ — ٤) ب ف بذواتها — ٥) ب ز عقلية — ٦) ف يقضى

١٧٠ — ١) ف سفسطه — ٢) ا تصحيح ب المعين — ٣) ب ف حالة —

كالعموم والخصوص كالخصوص[٤]

قال المثبتون الاشتراك والافتراق قضية عقلية وراء اللفظ وانما صيغ اللفظ على وفق ذلك ومطابقته ونحن انما تمسكنا بالقضايا العقلية دون الالفاظ الوضعية ومن اعتقد ان العموم والخصوص يرجعان الى اللفظ المجرد فقد انكر الحدود العقلية للاشياء والادلة القطعية على المدلولات والاشياء لو كانت تتمايز بذواتها ووجودها بطل القول بالقضايا العقلية وحسم[٥] باب الاستدلال بشيء اولى[٦] على شيء مكتسب
١٧١ متحصل[٧] وما لم يدرج في الادلة العقلية عموماً عقلياً لم يصل الى العلم بالمدلول[١] قط وما لم يتحقق في الحد شمولاً بجميع المحدودات لم يصل الى العلم بالمحدود

قال النافون الكلام على المذهب رداً وقبولاً انما يصح بعد كون المذهب معقولا ونحن نعلم بالبديهة ان لا واسطة بين النفي والاثبات ولا بين العدم[٢] والوجود وانتم اعتقدتم الحال لا موجودة ولا معدومة وهو متناقض بالبديهة ثم فرقتم بين الوجود والثبوت فاطلقتم لفظ الثبوت على الحال ومنعتم اطلاق لفظ الوجود فنفس المذهب اذاً لم يكن معقولاً فكيف[٣] يسوغ سماع الكلام والدليل عليه

ومن العجائب[٤] ان ابن الجبائي قال[٥] لا توصف بكونها معلومة[٦] او مجهولة وغاية الاستدلال اثبات العلم بوجود الشيء فاذا لم يتصور له

---

٤) ف سـ — ٥) ف والحسم — ٦) ب اولا حاصل — ٧) ب مستحصل

١٧١ — ١) ب ف بالمدلول — ٢) ب ف المعدوم — ٣) ب يسمع عليه كلام ف يسوغ ان يسمع عليه كلام ودليل — ٤) ب ف العجب — ٥) ب ز الحال — ٦) ب على (اولا) حياله (تم) حالة

وجود ولا تعلق العلم به بطل الاستدلال عليه وتناقض الكلام فيه
ثم قالوا ما المعنى بقولكم الافتراق والاشتراك قضية عقلية ان
عنيتم به ان الشيء الواحد يعلم من وجه ويجهل من وجه فالوجوه ١٧٢
العقلية اعتبارات ذهنية وتقديرية ولا يقتضي ذلك صفات ثابتة
لذوات وذلك كالنسب والاضافات مثل القرب والبعد في الجوهرين
فان عنيتم بذلك ان الشيء الواحد تتحقق له صفة يشارك فيها غيره
وصفة يمايز بها غيره فهو نفس المتنازع فيه فان الشيء الواحد المعين
لا شركة فيه بوجهٍ والشيء المشترك العام لا وجود له البته

وقولهم[1] ان نفى الحال يودي الى حسم[2] باب الحد والحقيقة والنظر
والاستدلال بالعكس اولي[3] فان اثبات[4] الحال التي لا توصف بالوجود
والعدم وتوصف بالثبوت دون الوجود حسم باب الحد والاستدلال فان
غاية الناظر ان ياتي في نظره بتقسيم داير بين النفي والاثبات[5] فينفي
احدهما حتى يتعين[6] الثاني ومثبت الحال قد اتى بواسطة بين الوجود
والعدم فلم يفد التقسيم والابطال علماً ولا يتضمن النظر حصول
معرفة اصلا ثم الحد والحقيقة على اصل[7] نفاة الاحوال[7] عبارتان عن
معبر واحد فحد الشيء حقيقته وحقيقته ما اختص في ذاته عن ساير
الاشياء ولكل شيء خاصية[8] بها يتميز عن غيره وخاصيته تلزم ذاته ١٧٣
ولا تفارقه ولا يشترك فيها بوجه والا بطل الاختصاص واما العموم
والخصوص في الاستدلال فقد بينا انه راجع الى الاقوال الموضوعة

---

١٧٢ — ١) ب بعد (التخصيص ١٣٨ س ٨ — ٢) ف حسم — ٣) ا اولا —
٤) اسـ — ٥) ب ر في ظره — ٦) ب يعتبر — ٧ ، ٧) ب النفاة — ٨) ا
حاصة

لما ليربط شكلًا بشكل ونظيراً بنظير والذات لا تشتمل على عموم وخصوص البتة بل وجود الشيء واخص وصفه واحد[1]

قال المثبتون نحن لم نثبت واسطة بين النفي والاثبات فان الحال ثابتة عندنا ولولا ذلك لما تكلمنا فيها بالنفي والاثبات ولم نقل على الاطلاق انه شيء ثابت على حياله[2] موجود فان الموجود المحدث اما جوهر واما عرض وهو ليس احدهما بل هو صفة معقولة لهما[3] فان الجوهر قد يعلم بجوهريته ولا يعلم بحيزه[4] وكونه قابلًا للعرض والعرض يعلم بعرضيته ولا يخطر بالبال كونه لونا او كوناً ثم يعرف كونه لوناً بعد ذلك ولا يعرف[5] كونه سوادًا او بياضاً[6] الا ان يعرف[7] والمعلومان اذا تمايزا في الشيء الواحد رجع التمايز الى الحال وقد يعلم[8] ضرورة من وجه ويعلم نظرًا من وجهٍ كمن يعلم كون المتحرك متحركاً ضرورة ثم

١٧٤ يعلم بالنظر بعد ذلك كونه[1] متحركاً بحركة[1] ولو كان المعنيان واحدًا لما علم[2] احدهما بالضرورة والثاني بالنظر ولما سبق احدهما الى العقل[3] وتاخر الاخر ومن انكر هذا فقد جحد الضرورة[4] ونفاة الاعراض انكروا ان الحركة عرضاً زايدًا على المتحرك وما انكروا كونه متحركاً وانتم معاشر النفاة وافقتمونا على ان الحركة علة لكون الجوهر متحركاً وكذلك القدرة والعلم وجميع الاعراض والمعاني والعلة توجب المعلول لا محالة فلا يخلو اما ان توجب ذاتها واما شيئاً

---

١٧٣ — ١) ب بعد ١٣٥ , س ٨ — ٢) حالة — ٣) ب ـ — ٤) ب ز ولا يعلم بكونه — ٥) ب يعلم — ٦) ا (اولا) ف الا — ٧) ا حاشية كونه لوناً وعرضاً (وهو صواب) — ٨) ب ز الشي

١٧٤ — ١...١) ب ذا حركة — ٢) ب ف عرف — ٣) ب فتاخر تأحر الثاني — ٤) ا حاشية كيف

اخر وراء ذاتها ويستحيل ان يقال توجب ذاتها فان الشيء الواحد من وجه واحد يستحيل ان يكون موجبًا وموجباً لنفسه وان اوجب امرًا اخر فذلك الامر اما ذات على حيالها او صفة لذات ويستحيل ان تكون ذاتاً على حيالها فانه يودي الى ان تكون العلة بايجابها موجدة للذوات وتلك الذوات ايضاً علل وهو محال فانه يودي الى التسلسل فيتعين انه صفة[5] لذات وذلك هو الحال التي اثبتناها فالقسمة العقلية الجأتنا الى اثباتها والضرورة حملتنا[6] على ان لا نسميها موجودة على حيالها ومعلومة على حيالها وقد يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حياله ١٧٥ كالتاليف بين الجوهرين والمماسة والقرب والبعد فان الجوهر الواحد لا يعلم فيه تاليف ولا مماسة[1] ما لم ينضم اليه جوهر اخر وهذا في الصفات التي هي ذوات واعراض متصور فكيف في الصفات التي ليست بذوات بل هي احكام الذوات

واما قولكم انه راجع الى وجوه واعتبارات عقلية

فنقول هذه الوجوه والاعتبارات ليست مطلقة مرسلة بل هي مختصة بذوات فالوجوه العقلية لذات واحدة هي بعينها الاحوال فان تلك الوجوه ليست الفاظاً مجردة قايمة بالمتكلم بل هي حقايق معلومة معقولة لا انها موجودة على حيالها ولا معلومة بانفرادها بل هي صفات توصف بها الذوات فما عبرتم عنه بالوجوه عبرنا عنه بالاحوال فان المعلومين قد تمايزا وان كانت الذات متحدة وتمايز[2] المعلومين يدل على تعدد الوجهين والحالين وذلك معلومان محققان تعلق بهما علمان

---

٥) ب وصف — ٦) ب —

١٧٥ — ١) ب ز وقرب وبعد ف ولا قرب وبعد — ٢) ف تمايز —

متمايزان احدهما ضروري والثاني مكتسب وليس ذلك كالنسب والاضافات فانها ترجع الى الفاظ مجردة ليس فيها[3] علم محقق[5] متعلق بمعلوم[4] محقق[5]

١٧٦ وقولهم[1] الشيء الواحد لا شركة فيه[2] والمشترك لا وجود له باطل فان الشيء المعين من حيث هو معين لا شركة فيه وهذه الصفات التي اثبتناها ليست معينة مخصصة بل هي صفات يقع بها التخصيص والتعيين ويقع فيها الشمول والعموم وهو من القضايا الضرورية كالوجوه عندكم[2] ومن رد التعميم والتخصيص الى مجرد الالفاظ فقد ابطل الوجوه والاعتبارات العقلية اليست العبارات تتبدل لغة فلغة[3] وحالة فحالة[3] وهذه الوجوه العقلية لا تتبدل بل الذوات ثابتة عليها قبل التعبير[4] عنها بلفظ عام وخاص[5] على السوا ومن ردها الى الاعتبارات[6] فقد ناقض وردها الى العبارات فان الاعتبارات[6] لا تتبدل ولا تتغير بعقل وعقل والعبارات تتبدل[7] بلسان ولسان وزمان وزمان

وقولهم حد الشيء وحقيقته وذاته عبارات عن معبر[8] واحد[9] والاشياء انما تتميز بخواص ذواتها ولا شركة في الخواص

قال المثبت هب ان الامر كذلك لكن خاصية كل شيء معين غير

١٧٧ وخاصية كل نوع محقق غير وانتم لا تحدون جوهرًا بعينه على الخصوص

---

٣) ب فيه — ٤) ب بعلوم — ٥..٥) ف ـ

١٧٦ — ١) ب قولكم — ٢) ب ز والشي — ٢) ب ممن بعد بوجه ١٣٥ س ٨ ف من — ٣) ب بلغة ... بحالة — ٤) ا التغيير — ٥) ب ز وبعده — ٦...٦) ب لا تتغير ولا تتبدل لعقل — ٧) ب تتغير — ٨) ب معتبر — ٩) ب محو

بل تحدون الجوهر من حيث هو جوهر على الاطلاق فقد اثبتم معنى عاماً يعم الجواهر وهو التحيز مثلًا والا لكان كل جوهر[١] على حالة[٢] محتاجاً الى حد على حياله[٣] ولا يجوز ان يجري حكم جوهر في جوهر من التحيز وقبول الاعراض والقيام بالنفس فاذًا لم نجد[٤] بدًا من ادراج امر[٥] عام في الحد وذلك يبطل قولكم ان الاشياء انما تتمايز بذواتها ويصح قولنا ان الحدود لا تستغني عن عمومات الفاظ[٦] تدل على صفات[٧] عموم الذوات وصفات خصوص[٨] وتلك احوال لها ووجوه واعتبارات عقلية او ما شئت فسمها بعد الاتفاق على المعاني والحقايق

قال النافون غاية تقريركم[٩] في اثبات الحال هو التمسك بعمومات وخصوصات ووجوه عقلية واعتبارات[١٠] اما العموم والخصوص فمنتقض عليكم بنفس الحال فان لفظ الحال يشمل جنس الاحوال وحال هي صفة لشيء تخص ذلك الشيء لا محالة فلا يخلو اما ان يرجع معناه الى عبارة تعم وعبارة تخص فخذوا منا في ساير العبارات العامة والخاصة كذلك واما ان ترجع الى معنى اخر ورا العبارة فيودي[١١] الى اثبات الحال للحال وذلك محال ولا يغني عن هذا الالزام قولكم ١٨٨
الصفة لا توصف فانكم اول من اثبت للصفة صفة حيث جعلتم الوجود والعرضية واللونية والسوادية احوالًا للسواد فاذا اثبتم للصفات صفات فهلا اثبتم للاحوال احوالًا واما الوجوه والاعتبارات

---

١٧٧ — ١) ا حاشية ف ـ — ٢) ف حياله — ٣) ب حالة — ٤) ب نجد — ٥) ب ف ز معقول — ٦) ب ف الفاظ — ٧) ب ف ـ ا حاشية — ٨) ب ز الذوات — ٩) ا تقريركم — ١٠) ا حاشية ذهنية — ١١) ب ف ز ذلك

فقد تتحقق في الاحوال ايضاً فان الحال العام[١] غير والحال الخاص غير وهما اعتباران[٢] في الحال وحال يوجب احوالًا غير وحال هي موجبة[٣] الحال غير اليس قد اثبت ابو هاشم حالًا[٤] للباري سبحانه توجب[٥] كونه عالمًا قادرًا والعالمية والقادرية حالتـان فحال توجب وحال هي غير[٦] موجبة[٧] مختلفتان في[٨] الاعتبـار واختلاف الاعتبارين لا يوجب اختلاف الحالين للحال

هذا من الالزامات المفحمة ومن جملتها اخرى وهي ان الوجود في القديم والحادث والجوهر والعرض عندهم حال لا يختلف البتـة بل وجود الجوهر في حكم وجود العرض على السواء فيلزمهم على ذلك

١٧٩ امران منكران ابهام شيء واحد في شيئين مختلفين او شيئان مختلفان في شيء واحد وواحد في اثنين[١] واثنان في واحد محال اما احـدهما ان شيئاً واحدًا كيف يتصور في شيئين فان حال الوجود من حيث هو وجود واحد ومن بدايه العقول ان الشيء الواحـد لا يكون[٢] في شيئين[٣] معا بل[٣] في جميع الموجودات على السواء وفي ما لم يوجد بعد[٤] لـكنه سيوجد على السواء وهو من احل المحال

والمنكر الثاني[٤] اذا كان الوجود حالًا واحدًا[٥] واجتمعت فيه اجناس وانواع واصناف فيلزم ان تتحد المتكثرات المختلفة فيـه ولزم تبدل[٦] الاجناس من غير تبدل وتغير في الوجود اصلًا وذلـك

---

١٧٨ — ١) ب ـ — ٢) ب ... ات وف ؟ — ٣) ف عبر ا موحب — ٤) ف ـ — ٥) ب ممحو ثم كُتبَ من حيث — ٦) ب ر بل — ٧) ف ز لل موحبة — ٨) ف حق

١٧٩ — ١) ب سين — ٢...٣) ف ـ — ٣) ف ـ — ٤) ب ف ز اسه — ٥) ب ف واحدة — ٦) ب يدل —

كتبدل الصورة بعضها ببعض[٧] في الهيولي عند الفلاسفة من غير تبدل في الهيولي وذلك التمثيل ايضاً غير سديد فان الهيولي عندهم[٨] لا تعري عن الصورة الا ان من الصور ما هو لازم للهيولي[٩] كالابعاد الثلاثة ومنها ما يتبدل كالاشكال والمقادير المختلفة والاوضاع والكيفيات وبالجملة وجود مجرد مطلق عام غير مختلف كيف يتصور وجوده وما محله فان كان الجوهر محلاً له فقد بطل عمومه العرض فان ١٨٠
عنيتم العرض فقد بطل عمومه الجوهر وان لم يكن ذا محل وهو من احل المحال

وعن هذه المطالبة الحافة بلوح الحق ولا نبوح به لانا[١] بعد في مدارج اقوال الفريقين[٢] فيقول النافي كيف يتصور وجود[٣] على الحقيقة التي لا تتبدل ولا تتغير وانما تتغير انواعه بعضها الى بعض فيصير الجوهر عرضاً والعرض جوهرًا والوجود لا يختلف[٤] وذلك تجويز[٥] قلب الاجناس فالاول سريان الوجود الواحد في اجناس وانواع مختلفة[٦] والثاني اتحاد انواع واجناس مختلفة[٦] في وجود واحد

وقال المثبتون الزام الحال علينا نقضاً غير متوجه فان العموم[٧] والخصوص في الحال كالجنسية والنوعية في الاجناس والانواع فان الجنسية في الاجناس ليس جنساً حتى يستدعي كل جنس جنساً ويودي الى التسلسل وكذلك النوعية في الانواع ليست نوعاً حتى يستدعي كل نوع نوعاً فكذلك الحالية للاحوال لا تستدعي حالاً فيودي الى

---

٧) ف ـ — ٨) ب ز قط — ٩) ف الهيولي
١٨٠ — ١) ب لكنا — ٢) فنقول الباقي — ٣) ب ز لا — ٤) ب وفي
— ٥) ب يجوز — ٦...٦) ف ـ — ٧) ب ف العمومية والخصوصية

١٨١ التسلسل وليس يلزم على من يقول الوجود عام ان يقول للعام عام وكذلك لو قال العرضية جنس فلا يلزمه ان يقول للجنس جنس وكذلك لو فرق فارق بين حقيقة الجنس والنوع وفصل احدهما عن الثاني باخص وصف لم يلزمه ان يثبت اعتبارًا عقليًا في الجنس هو كالجنس ووجهاً عقليًا[1] هو كالنوع فلا يلزم الحال علينا بوجه لا من حيث العموم والخصوص ولا من حيث الاعتبار والوجه وانتم معاشر النفاة لا يمكنكم ان تتكلموا بكلمة واحدة الا وان تدرجوا فيها عموماً وخصوصاً الستم تنفون الحال ولم تعينوا حالًا بعينها هي صفة مخصوصة مشار[2] اليها بل اطلقتم القول وعممتم النفي واقمتم الدليل على جنس شمل[3] انواعاً او على نوع عمّ اشخاصاً حتى استمر دليلكم ومن نفى الحال لا يمكنه اثبات التماثل في المتماثلات واجراء حكم واحد فيها[4] جميعاً فلو كانت الاشياء تتمايز بذواتها المعينة بطل التماثل وبطل الاختلاف وذلك خروج عن قضايا العقول

١٨٢ واما قولكم الوجود لو كان واحدًا متشابهاً في جميع الموجودات لزم حصول شي° في شيئين او شيئين في شي°

فنقول يلزمكم في الاعتبارات والوجوه العقلية ما لزمنا في الوجود والحال فان الوجه كالحال والحال كالوجه ولا ينكر منكر ان الوجود يعم الجوهر والعرض لا لفظاً مجردًا بل معنى معقولًا ومن قال كل موجود [1]انما يمايز[1] موجودًا اخر بوجوده لم يمكنه ان يجري

١٨١ — ١) ف ز في النوع — ٢) ب مشارا — ٣) ب شمال ف شمل — ٤) ب فيها ف منها

١٨٢ — ١...١) ب —

حكم موجود في موجود اخر حتى ان من اثبت الحدوث لجوهر معين لم يتيسر له اثبات الحدوث لجوهر اخر بذلك الدليل بعينه بل لزمه ان يفهم[٢] على[٣] كل جوهر دليلًا خاصاً وعلى كل عرض دليلًا خاصاً ولا يمكنه ان يقسم تقسيماً في المعقولات اصلًا لان التقسيم انما يتحقق بعد الاشتراك في شي والاشتراك انما يتصور بعد الاختصاص بشي ومن قال هذا جسم مؤلف فقد حكم على جسم معين بالتأليف لم يلزمه جريان هذا الحكم في كل جسم ما لم يقل كل جسم مؤلف ولو اقتصر على هذا ايضاً لم يفض[٤] الى العلم بحدوث كل جسم ما لم يقل وكل
مؤلف محدث حتى يحصل[١] العلم بان كل جسم محدث فاخذ الجسمية ١٨٣
عامة والتأليف[٢] عاماً واستدعا التأليف للحدوث عاماً حتى لزمه الحكم بحدوث كل جسم مولف عاماً فمن[٣] قال الاشيا[٤] تتمايز بذواتها المعينة كيف يمكنه ان يجري حكماً[٤] فى محكوم خاص فالزمتمونا قلب الاجناس والزمناكم رفع الاجناس ودعوتمونا الى المحسوس ودعوناكم الى المعقول وافحمتمونا باثبات واحد[٥] فى اثنين واثنين فى واحد[٥] وافحمناكم بنفي الواحد فى الاثنين والدليل متعارض والدست قايم فمن الحاكم

قال الحاكم المشرف على نهاية اقدام الفريقين انتم معاشر النفاة اخطأتم من وجهين[٦] من حيث[٦] رددتم العموم والخصوص الى الالفاظ المجردة وحكمتم بان الموجودات المختلفة تختلف بذواتها ووجودها

---

٢) ب ف يقيم — ٣) ف ــ — ٤) ب يصل
١٨٣ — ١) ب يصل ف ر له — ٢) ب ف ز ي الاحسام — ٣) ب ــ —
٤) ب ف ز عاما — ٥) ب ف الواحد — ٦.٦) ب الاول اىكم ف حيث —

فكلامكم هذا ينقض بعضه بعضاً ويدفع[٧] اخره اوله وهذا انكار[٨]
لاخص اوصاف العقل اليس هذا الرد حكماً عاماً على كل عام وخاص[٩]
١٨٤ بانه راجع الى اللفظ المجرد اليست الالفاظ لو رفعت من البين[١] لم ترتفع
القضايا العقلية حتى البهايم التي لا نطق[٢] لها ولا عقل لم تعدم[٣] هذه
الهداية فانها تعلم بالفطرة ما ينفعها من العشب فتاكل ثم اذا رأت عشباً
اخر يماثل ذلك الاول[٤] ما اعتراها ريب[٥] في انه ماكول كالاول فلولا
انها تخيلت من الثاني عين حكم الاول وهو كونه ماكولا والا لما
اكلت وتعرف جنسها فتالف به وتعرف ضدها فتهرب منه ولقد
صدق المثبتون عليكم انكم حسمتم على انفسكم باب الحد وشموله
للمحدودات وباب النظر وتضمنه للعلم

وانا اقول لا بل حسمتم على العقول باب الادراك وعلى الالسن
باب الكلام فان العقل يدرك الانسانية كلية عامة لجميع نوع الانسان
مميزة[٦] عن الشخص المعين المشار اليه وكذلك العرضية كلية عامة
لجميع انواع الاعراض من غير ان يخطر بباله اللونية والسوادية
وهذا السواد بعينه وهذا مدرك بضرورة العقل وهو مفهوم[٧] العبارة
متصور في العقل لا نفس العبارة اذ العبارة تدل على معنى في الذهن
١٨٥ محقق هو مدلول العبارة والمعبر عنه لو تبدلت العبارة عربية وعجمية
وهندية ورومية لم يتبدل المعنى المدلول ثم ما من كلام تام الا ويختص
معنى عاماً فوق الاعيان المشار اليها بهذا وتلك المعاني العامة من اخص

---

٧) ف وسقص — ٨) ب ف كار — ٩) ا ف قاض
١٨٤ — ١) ف الميان — ٢) ف نطلق — ٣) ب ر مثل — ٤) ب الاولى
٥) ب رايب — ٦) ب متميزة من — ٧) ب ز ومن

اوصاف النفوس الانسانية فمن انكرها[1] خرج عن حدود الانسانية ودخل في حريم[2] البهيمة بل هم اضل سبيلا

واما الخطأ الثاني وهو رد[3] التمييز بين الانواع الى الذوات المعينة وذلك من اشنع المقالات فان الشيء انما يتميز عن غيره باخص وصفه فبل له[4] اخص وصف نوع الشيء غير واخص وصف الذات المشار اليها غير فان الجوهر يتميز عن العرض بالتحيز مطلقاً اطلاقاً نوعياً لا معيناً تعييناً شخصياً والجوهر المعين انما يمتاز[5] عن جوهر معين بتحيز مخصوص لا بالتحيز المطلق وقط لا يمتاز جوهر معين عن عرض معين بتحيز مخصوص اذ الجنس لا يميز الوصف عن الموصوف والعرض عن الجوهر والعقل انما يميز بمطلق التحيز[6] فعرف ان الذوات انما تتمايز[6] بعضها عن بعض تمايزاً جنسياً نوعياً لا باعم صفاتها كالوجود بل باخص اوصافها بشرط ان تكون كلية عامة ولو ان الجوهر مايز العرض بوجوده كما مايزه[7] بتحيزه لحكم على العرض بانه[8] متحيز وعلى الجوهر ١٨٦
بانه محتاج الى التحيز لان الوجود والتحيز واحد فما به يفترقان هو بعينه ما فيه يشتركان وما به يتماثلان هو بعينه ما فيه يختلفان ويرتفع التماثل والاختلاف والتضاد راساً ويلزم ان لا يجري حكم مثل في مثل حتى لو قام الدليل على حدوث جوهر بعينه كان هو محدثا ويحتاج الى دليل اخر في مثل ذلك الجوهر ويلزم ان لا يسلب حكم ضد عن ضد وخلاف عن خلاف حتى لو حكم على الجوهر بانه قابل للعرض لم يسلب[1] هذا

١٨٥ — ١) ب معقوله ف ز فقد — ٢) ب حدم — ٣) ب سـ — ٤) ب ومن قبل ذلك فقل له ف قل — ٥) ب يتماير — ٦. ٦) ب سـ — ٧) ب تمايز — ٨) ب ز محتاج الى المتحير

١٨٦ — ١) ب ز عن العرض —

الحكم عن العرض اذ لا تماثل ولا اختلاف ولا تضاد وارتفع العقل والمعقول وتعدد الحس والمحسوس

واما وجه خطا المثبتين للحال[٢] فهو انهم اثبتوا لموجود معين[٣] مشار اليه صفات[٤] مختصة به وصفات يشاركه فيها غيره من الموجودات وهو من احل المحال[٥] فان المختص بالشيء المعين والذي[٦] يشاركه فيه غيره واحد بالنسبة الى ذلك[٧] المعين فوجود عرض معين وعرضيته ولونيته وسواديته عبارات عن ذلك[٧] المعين المشار اليه فان الوجود اذا

١٨٧ تخصص بالعرضية فهو بعينه عرض والعرضية اذا تخصصت باللونية فهي بعينها لون وكذلك اللونية بالسوادية والسوادية بهذا السواد المشار اليه فليس من المعقول ان توجد صفة لشيء واحد معين وهي بعينها توجد لشيء آخر فتكون صفة معينة في شيئين كسواد واحد في محلين وجوهر واحد في مكانين ثم لا يكون ذلك في الحقيقة عموماً وخصوصاً فان مثل هذا ليس يقبل التخصيص اذ يكون خاصاً في كل محل[١] فلا يكون البتة عاماً واذا لم يكن عاماً لم يكن خاصاً ايضاً فيتناقض المعنى

والخطا الثاني انهم قالوا الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم والوجود عندهم حال فكيف يصح ان يقال الوجود لا يوصف بالوجود وهل هو الا تناقض في اللفظ والمعنى[٢] وما لا[٣] يوصف بالوجود والعدم كيف يجوز ان يعم اصنافاً واعياناً لان[٤] العموم والشمول

---

١) ب المثير — ٣) ب للموجود المعين المتار — ٤) ب صفة — ٥) ف المحالات — ٦) ا الذي — ٧...٧) ب ف ـ — ٨) ف العرضية

١٨٧ — ١) ب ـ — ٢. ٢) ب فلا — ٣) ب ز الخصوص —

يستدعي اولًا وجودًا محققاً وثبوتاً كاملًا حتى يشمـل ويعم او يعين ويخص وايضاً فهم اثبتوا العلة والمعلول ثم قالوا العلة توجب المعلول وما ليس بموجود كيف يصير[٤] موجباً وموجبا فـالعلمية[١] عندهم حال ١٨٨
والعالمية[٢] عندهم ايضاً حال فالموجِب حال والموجَب حال والحال لا يوجب الحال لان ما لا يتصف بالوجود الحقيقي لا يتصف بكونه موجبا

الخطا الثالث انا نقول معاشر المثبتين كل ما اثبتموه في الوجود هو حال عندكم فارونا موجودًا في الشاهـد والغايب هو ليس بحـال لا يوصف بالوجود والعدم فان الوجود الذي هو الاعم الشامـل للقديم والحادث عندكم حال والجوهرية والتحيز وقبوله[٣] العرض كلها احوال[٤] فليس على مقتضى مذهبكم شيء ما في الوجود هو ليس بحـال وان اثبتم شيئـاً وقلتم هو ليس بحال فذلـك الشيء يشتمل على عموم وخصوص والاخص والاعم عندكم حال فاذًا[٥] لا شيء الا لا شيء ولا وجود الا لا وجود[٥] وهذا من احل ما يتصور

فالحق في المسئلة اذًا ان الانسان يجـد من نفسه[٦] تصور[٦] اشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الالفاظ ولا ملاحظـة جانب الاعيان ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء واحـد وهي اما ان ترجع الى الالفاظ المحددة وقد ابطلناه واما ان ترجع الى الاعيان ١٨٩
الموجودة المشار اليها وقد زيفناه[١] فلم يبق الا ان يقال هي معان

---

٤) ب –

١٨٨ — ١) ب والعلة — ٢) ب والمعلولة حال — ٣) ف قبوله — ٤) ا حاشية والعرضية واللونية والسوادية التي هي اخص وصف هذا السواد بعينه كلها احوال — ٥) ا (اولا) ف لا شي ولا وجود — ٦...٦) ف تصوره ب ضرورة

١٨٩ — ١) ب محرف —

موجودة محققة في ذهن الانسان والعقل الانساني هو المدرك لها ومن حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الاعيان فلا موجود مطلقاً في الاعيان ولا عرض[٢] مطلقاً ولا لون مطلقاً بل هي[٣] الاعيان بحيث يتصور العقل منها معنى كلياً عاماً فتصاغ له عبارة[٥] تطابقه وتنص عليه ويعتبر العقل منها معنى ووجهاً فتصاغ له عبارة[٥] حتى لو طاحت[٤] العبارات او تبدلت لم تبطل المعنى المقدر في الذهن المتصور في العقل فنفاة الاحوال اخطؤا من حيث ردها الى العبارات المجردة واصابوا حيث قالوا ما ثبت وجوده معيناً لا عموم فيه ولا اعتبار ومثبتو الاحوال اخطوا[٦] من حيث ردوها الى صفات في الاعيان واصابوا[٦] من حيث[٦] قالوا هي معان معقولة وراء العبارات وكان من حقهم ان يقولوا هي موجودة متصورة في الاذهان[٧] بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه غير ان

١٩٠ بعضهم يعبر عنها[١] بالتصور في الاذهان وبعضهم يعبر عنها بالتقدير في العقل وبعضهم يعبر عنها بالحقائق والمعاني التي هي مدلولات العبارات والالفاظ وبعضهم يعبر عنها بصفات الاجناس والانواع والمعاني اذا لاحت للعقول واتضحت فليعبر المعبر عنها بما يتيسر له فالحقايق والمعاني اذاً ذات اعتبارات ثلاث اعتبارها في ذواتها وانفسها واعتبارها بالنسبة الى الاعيان واعتبارها بالنسبة الى الاذهان وهي من حيث هي موجودة في الاعيان يعرض لها ان تتعين وتتخصص وهي من حيث هي

٢) ب هي في عرض ف عرض — ٣) ب في — ٤) ف طلت — ٥...٥) ب ـ — ٦...٦) ف ـ ب حيث — ٧) ا تصحيح في الهامش معدومة في الاعيان

١٩٠ ١) ف ـ —

متصورة في الاذهان يعرض لها ان تعم وتشمل فهي باعتبار ذواتها في انفسها حقايق محضة[٢] لا عموم فيها ولا خصوص ومن عرف الاعتبارات الثلاث زال اشكاله في مسئلة الحال ويبين له الحق في مسئلة المعذوم هل هو شيء[٣] ام لا والله الموفق[٣]

٢) ب عققة محضه — ٣...٣) ب ف -

القاعدة السابعة

في المعدوم هل هو شيء ام لا
وفي الهيولى وفي الرد على من اثبت الهيولى بغير صورة الوجود

١٩١ والشيء اعرف من ان يحد بحد او يرسم برسم لانه مـا من لفظ يدرجه[1] في تحديد الشيء الا وهو اخفى من الشيء والشيء اظهر منه . وكذلك الوجود ولو ادرجت في التحديد ما او الذي[2] او هو[2] فذلك عبارة عن الوجود والشيئية[3] فتعريفه بشيء اخر محـال ولان[4] الشيء المعرف به[5] اخص من الشيئيـة والوجود وهما اعم من ذلك الشيء فكيف يعرف شيئاً بما هو اخص منه واخفى منه ومن حـد الشيء انه[6] الموجود فقد اخطا[8] فان الوجود والشيئية شيئان في الخفا والجلا ومن حده[7] ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فقد اخطا[8] فانه ادرج لفظ ما في الحدود ومعناه انه الشيء الذي يعلم[9] فقد عرفه بنفسه لعمري قـد

١٩١ — ١) ف ندرجه — ٢...٢) ف سـ — ٣) ب والنسبة — ٤) ف واذا — ٥) ف سـ — ٦) ف بانه — ٧) ف ز بانه — ٨..٨) ب سـ — ٩) ب ف ز ويخبر عنه —

يختلف الاصطـلاح والمواضعة فـالاشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين والشَحّامُ من المعتزلة احدث القول بان المعدوم شيء وذات وعين واثبت له خصايص المتعلقات في الوجود[10] مثل قيام العرض بالجوهر وكونـه عرضاً ولوناً وكونه[11] سوادًا وبياضاً وتابعه على ذلك اكثر المعتزلة غير انهم لم يثبتوا قيـام العرض بالجوهر ولا التحيز للجوهر ولا قبوله للعرض وخالفه جماعة فمنهم من ١٩٢
لم يطلق الا[1] اسم الشيئية ومنهم من امتنع من هذا الاطـلاق ايضاً مثل ابي الهذيل وابي الحسين البصري ومنهم من قال الشيء هو القديم واما الحادث فيسمى شيئاً بالمجاز والتوسع وصار جهم بن صفوان الى ان الشيء هو المحدث والباري سبحانه[2] مشي الاشياء[3]

قال نفاة الشيئية عن العدم قد تقرر في اوايـل العقول ان النفي والاثبات يتقابلان والمنفي والمثبت يتقابلان تقابل التنـاقض حتى اذا نفيت شيئاً معينا في حال مخصوص بجهة مخصوصة لم يمكنك اثباته على تلك الحال وتلك الجهة المخصوصة ومن انكر هذه القضية فقد انكر هذه الحقايق كلها واذا كان المنفي ثابتاً على اصل من قال ان المعدوم شيء فقد رفع هذه القضية اصلا وكان كمن قـال لا معقول ولا معلوم الا الثبوت فحسب[3] وذلك خروج عن القضايا[4] الاوليـة وتحديد ذلك ان كل معدوم منفي[5] وكل منفي ليس بثابت فكل معدوم ليس بثابت

---

١٠) ب ف الوحودية — ١١) ف ـ

١٩٢ — ١) ف ـ — ٢) ب محرف — ٣) ب ـ — ٤) ف قضايا

قال منه . اثبت المعدوم شيئاً كما تقرر في العقل تقابل النفي
١٩٣ والاثبات فقد تقرر ايضاً تقابل الوجود والعدم فنحن وفرنا على كل
تقسيم عقلي حظه وقلنا ان الوجود والثبوت[1] لا يترادفان على معنى
واحد والمعدوم والمنفى كذلك

قالت النفاة الان[2] صرحتم بالحق حيث ميزتم بين قسم وقسم فالثبوت عندكم اعم من الوجود فان الثبوت يشمل الموجود والمعدوم فهلا قلتم في المقابل كذلك وان المنفي اعم[3] من المعدوم حتى يكون صفة عمومة حالًا او وجهاً للمنفي ثابتاً كما كان صفة خصوص المعدوم حالا للمعدوم[4] او وجهاً ثابتاً فيتحقق[5] امر[6] ثابت ويرتفع المقابل[7] العقلي وان لم يثبتوا فرقاً بين المنفي والمعدوم ثم قالوا كل معدوم شيء ثابت لزمهم ان يقولوا كل منفي شيء ثابت فرجع الالزام عليهم رجوعاً[4] ظاهرًا وهو رفع التقابل بين النفي والاثبات

قال المثبتون اذا حققتم الكلام في النفي والاثبات[8] والموجود والمعدوم وميزتم بين الخصوص والعموم فيه عاد الالزام عليكم
١٩٤ متوجهاً من وجهين احدهما انكم اثبتم في المعدوم خصوصاً وعموماً[1]
ايضاً حتى قلتم منه ما هو واجب كالمستحيل ومنه ما هو جايز كالممكن[2] ومنه ما يستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين[2] ومنه ما يستحيل لغيره كخلاف المعلوم فهذه التقسيمات قد وردت على المعدوم فاخذتم المعدومية عامة وخصصتم بهذه الخصايص فلولا ان المعدوم

---

١٩٣ — ١) ف والعدم — ٢) ف الآن قد — ٣) ب ـ — ٤) ف ـ — ٥) ب ز في المنفي ف متفق في المنفي — ٦) ف اي — ٧) ف التقابل — ٨) ف في
١٩٤ — ١) ف ـ — ٢..٢) ب ـ —

شيء ثابت والا لما تحقق فيه العموم والخصوص ولما تحقق التميز بين قسم وقسم

والوجه الثاني انكم اعترفتم بان المنفي والمعدوم معلوم[٣] وقد اخبرتم عنه وتصرفتم بافكاركم فيه فما متعلق[٤] العلم وما معنى التعلق اذا لم يكن شيئاً ثابتاً اصلاً

قالت[٥] النفاة نحن لا نثبت في العدم خصوصاً وعموماً بل الخصوص والعموم فيه راجع الى اللفظ المجرد والى التقدير في العقل بل العلم لا يتعلق بالمعدوم من حيث هو معدوم الا على[٦] تقدير الوجود فالعدم المطلق يعلم ويعقل على تقدير الوجود المطلق في مقابلة العدم المخصوص اعني عدم شيء بعينه فاما ان يشار الى موجود محقق فيقال عدم هذا الشيء واما ان يقدر في العقل فيقال عدم[١] ذلك المقدر كالقيامة تقدر ١٩٥
في العقل ثم تنفى في الحال او تثبت في المآل[٢] فالعدم اذًا لا يخص[٣] ولا يعم ولا يعلم من غير وجود او تقدير وجود فكان العلم يتعلق بالموجود ثم من ضرورته ان يصير عدم ذلك الشيء معلوماً فيخبر عنه بانه منفي ويعبر عنه انه ليس بشيء في الحال وان كان شيئاً في[٤] ثاني الحال على انا نلزمكم الوجود نفسه والصفات التابعة للوجود[٥] عندكم مثل التحيز للجوهر وقبوله للعرض وقيامه بالذات ومثل احتياج العرض الى الجوهر وقيامه به فيقول الوجود منفي من الجوهر ام ثابت فان كان ثابتاً فهو تصريح بقدم العالم وتقرير[٦] ان لا ابداع ولا

---

٣) ب معلومان — ٤) ب يتعلق — ٥) ا قال — ٦) ب بتقدير

١٩٥ — ١) ب بحرف — ٢) ف الحال — ٣) ب تخصص — ٤) ب — —
٥) ا تصحيح في الهامش للحدوث — ٦) ف بفرض —

اختراع[٧] ولا اثر لقادرية الباري سبحانه وتعالى اصلًا وان كان منفيا فكل منفى عندكم معدوم[٨] وكل معدوم[٨] ثابت فعاد الالزام عليكم جذعا[٩]

ونقول قد قام الدليل على ان الباري سبحانه اوجد العالم بجواهره واعراضه فيقال اوجد عينها وذاتها ام غير ذاتها فان قلتم اوجد ذاتها
١٩٦ وعينها فالعين والذات ثابتة في العدم عندكم[١] وهما صفتان ذاتيتان لا تتعلق بهما القدرة والقادرية ولا هي من اثارها وان قلتم اوجد غيرها فالكلام في ذلك الغير كالكلام فيما نحن فيه

قال المثبتون اما قولكم في العلم[٢] يتعلق بالوجود او بتقدير الوجود فانه[٣] ينتقض[٤] بعلم الباري سبحانه بعدم العالم في الازل فانه لا وجود للعالم في الازل[٣] ولا تقدير الوجود من وجهين احدهما ان تقدير العالم في الازل محال والثاني ان التقدير من الباري سبحانه محال فانه ترديد الفكر بوجود شيء وعدمه فان قدر في ذاته فهو محال[٥] وان فعل فعلًا سماه تقديرا فهو محال في الازل ولا بد للعلم من متعلق وهو معلوم محقق فوجب[٦] ان يكون شيئاً ثابتاً

وقولكم العلم يتعلق بوجود الشيء في وقت وجوده ثم يلزم من ضرورته[٧] العلم[٨] بعدمه قبل وجوده يلزمكم حصر العلم في معلومات هي موجودات والموجودات متناهية فيجب تناهي المعلومات وانتم لا تقولون به ثم تلك اللوازم ان كانت معلومة فهي كالموجودات على

---

٧) ب الابداع والاختراع — ٨...٨) ف ــ — ٩) ب جراعا ف جزعا —
١٩٦ — ١) ف ــ — ٢) ب ف لا يتعلق الا — ٣) ب ف ــ — ٤) ف ز عليكم — ٥) ف ــ — ٦) ب ف فيجب — ٧) ب ...ة — ٨) ب ز من وجود العلم

السواء في تعلق[9] العلم بها وان لم تكن معلومة فقد تناهى العلم والمعلومات

واما قولكم ان الموجود[1] منفي ام ثابت[1] فعلى اصلنا الوجود ١٩٧ منفي وليس بثابت وليس كل منفي ومعدوم عندنا ثابتاً فان المحالات منفيات ومعدومات وليست اشياء ثابتة بل سر[2] مذهبنا ان الصفات الذاتية للجواهر والاعراض هي لها لذواتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر اذ امكننا ان نتصور الجوهر جوهراً[1] او عيناً وذاتاً[1] والعرض عرضاً وذاتاً وعيناً[3] ولا يخطر ببالنا انه امر موجود مخلوق بقدرة القادر والمخلوق والمحدث[4] انما يحتاج الى الفاعل من حيث وجوده اذا كان في نفسه ممكن الوجود والعدم واذا ترجح جانب الوجود احتاج الى مرجح فلا اثر للفاعل بقادريته او قدرته الا في الوجود فحسب فقلنا ما هو له لذاته قد سبق الوجود وهو جوهريته وعرضيته فهو شيء وما هو له بقدرة القادر هو وجوده وحصوله وما هو تابع لوجوده فهو تحيزه وقبوله للعرض وهذه قضايا عقلية ضرورية لا ينكرها عاقل

وعلى هذه القاعدة يخرج الجواب عن اثر الايجاد فان تاثير القدرة في الوجود فقط والقادر[1] لا يعطيه الا الوجود والممكن[2] في ذاته لا ١٩٨ يحتاج الى القادر الا من جهة الوجود السنا نقول ان امكان الممكن من حيث امكانه[3] امر لذاته وهو من هذا الوجه غير محتاج الى الفاعل[4] وليس للفاعل[4] جعله ممكناً لكن من حيث ترجيح احد طرفي

---

٩) ف نعلم

١٩٧ — ١...١) ب الجوهر — ٢) ف شي — ٣...٣) ف — — ٤) ف —

١٩٨ — ١) ب فالقادرية — ٢) ب فالممكن — ٣) ب هو امكان — ٤...٤) ف — —

الامكان كان محتاجاً الى الفاعل فعلم يقيناً[٥] ان الامور الذاتية لا تنسب الى الفاعل بل ما يعرض لها من الوجود والحصول ينسب الى الفاعل ونقول ان الفاعل اذا اراد ايجاد جوهر فلا بد ان يتميز الجوهر بحقيقته عن العرض حتى يتحقق القصد اليه بالايجاد والا فالجوهر والعرض [٦]في العدم[٦] اذا كان لا يتميز احدهما عن الثاني بامر ما وحقيقة ما وذلك الامر والحقيقة لم يكن شيئاً ثابتاً لم يتجرد القصد الى الجوهر دون العرض والى الحركة دون السكون والبياض دون السواد الى غير ذلك والتخصيص بالوجود انما يتصور اذا كان المخصص معيناً مميزاً[٧] عند المخصص حتى لا يقع جوهر بدل عرض ولا حركة بدل سكون ولا بياض بدل سواد فعلم بذلك ان حقايق
١٩٩ الاجناس والانواع لا تتعلق بفعل الفاعل وانها في ذواتها ان لم تكن اشياء منفصلة[١] لم يتصور الايجاد والاختراع ولكان حصول الكاينات على اختلافها اتفاقاً وبختاً

قالت النفاة العلم الازلي يتعلق بالمعلومات كلها كما هي فيتعلق بوجود العالم حتى يتحقق له الوجود[٢] ويتعلق باستحالة وجوده ازلًا[٣] وجواز وجوده قبل وجوده لكن المتعلق الحقيقي هو الوجود وساير المعلومات من ضرورة ذلك التعلق ولا يستدعي ذلك التعلق في حق الباري سبحانه تقديرًا وهمياً وترديدًا خيالياً[٤] هذا كمن عرف وحدانية الباري سبحانه وتعالى في الالهية عرف انما[٥] سواه ليس بالاه ولا

---

٥) ب — ٦...٦) ف — ٧) ب متميزا
١٩٩ — ١) ب مفصلة — ٢) ب ف وحود — ٣) ب — ٤) ف حالبا — ٥) يعنى ان ما

يستدعي تعدد علوم[5] بكل مخلوق انه ليس بالاه ومن عرف ان زيدًا في[6] الدار عرف انه ليس بموضع اخر سواها[7] ولا يستدعي ذلك ان يتعدد علمه بانه ليس في دار عمر وبكر وخالد بل يقع ذلك معلوماً لزوماً ضرورة ومثل هذه المعلومات لا تتناهى ويستحيل ان يقال هذه المعلومات اشياء ثابتة حتى يكون عدم زيد في مكان كذا او
٢٠٠ عدم كل[1] جوهر في حيز كذا او عدم كل عرض في محل كذا الى ما لا يتناهى اشياء ثابتة في العدم فان ذلك خروج[1] عن قضايا العقل وتيه في مفازة الجهل واما الزام الوجود من حيث هو وجود والتحيز وقبول العرض وجميع الصفات التابعة للحدوث فتوجه والاعتذار بانه منفى وليس بثابت ولا شيء نقض صريح لمذهبهم فان كل معلوم[2] امكن الاخبار عنه وتعلق العلم به فهو شيء ثابت عندهم ويا ليت شعري اذا[3] لم يمكن الاخبار[4] عن الوجود ولم يمكن[3] تعلق العلم به فعن[5] اي شيء يخبر وعن اي شيء يعلم وليس ذلك كالمحال الذي تمثلوا به على ان المحالات مما يعلم ويخبر عنها فهلا كانت اشياء حتى يلزم[6] ان يكون[6] عدم الالهية اشياء ما والعالم بما فيه من الجواهر والاعراض اشياء ثابتة في الازل وكما لا تتناهى المعلومات لا تتناهى الاشياء باجناسها وانواعها واصنافها والعياذ بالله من مذهب هذا مآله واما كلامكم في الصفات الذاتية انها لا تحصل بفعل الفاعل وانما الوجود من حيث هو وجود متعلق القدرة فشيء ما سمعوه ولم يفهموه

٥) ب ف ومعلوم — ٦) ب ف ز هذه — ٧) ب ف –
٢٠٠ — ١) ب – — ٢) ب ف معدوم — ٣) ف يكن — ٤) ف ز عنه
— ٥) ب ف فن — ٦ — ٦..) ف – ب من

٢٠١ وما[1] احسنوا ايراده لانهم لم يتحققوا اصداره

واجابت النفاة[2] بان قالوا وجود الشيء وعينه وذاته وجوهريته وعرضيته عندنا عبارات[3] عن معبر واحد وما اوجده الموجد فهو ذات الشيء والقدرة تعلقت[4] بذاته كما[3] تعلقت[4] بوجوده واثرت في جوهريته كما اثرت في حصوله وحدوثه والتميز بين الوجود وبين الشيئية[5] مما لا يؤل[6] الى معنى ومعنى بل الى لفظ ولفظ وهم على اعتقاد ان الاجناس والانواع والعموم والخصوص فيها راجع الى الالفاظ المجردة او الوجوه العقلية والتقديرات الوهمية[7] والزموا عليهم الصفات التابعة للحدوث كالتحيز[8] وقبول العرض[4] وقيام[9] العرض[4] بالمحل فانها ليست من اثار القدرة ثم لم يثبتوها قبل الحدوث فهلا قالوا الصفات الذاتية كلها تتبع الحدوث ايضاً وربما عكسوا عليهم الامر في التابع والمتبوع والزموهم القول بان التحيز يقع بالقدرة والوجود يتبعه

واجابوا عن سؤال التخصيص والتمييز بالمعارضة وهو ان الجواهر
٢٠٢ والاعراض لو ثبتت في العدم[1] بغير[2] نهاية لما تحقق القصد[2] الى بعضها بالتخصيص وليس يندفع الاشكال بهذا الجواب بل يزيده قوة ولزوماً

والحق ان هذه المسئلة[3] مبنية[3] على مسئلة الحال وقد دارت رؤوس

---

٢٠١ — ١) ا امّا — ٢) ب ف ز منه — ٣.٣) ب ـ — ٤...٤) ف ـ — ٥) ب ف ما — ٦) ب يرجع الى معنى ف الى معنى ومعنى — ٧) ف ما — ٨) ف ـ ب ز الجوهر وقبوله — ٩) ب والقيام ـ العرض

٢٠٢ — ١) ب بحرف القدم — ٢.٢) ب بغير تحقق غاية القصد — ٣) ب ـ —

المعتزلة[٤] في هاتين المسئلتين[٤] على طرفي نقيض فتارة يعبرون[٥] عن الحقايق الذاتية في الاجناس والانواع بالاحوال[٦] وهي صفات واسماء ثابتة للموجودات[٧] لا توصف بالوجود ولا بالعدم وتارة يعبرون عنها بالاشياء وهي اسماء واحوال[٧] ثابتة للمعدومات لا تخص بالاخص[٧] ولا تعم[٧] بالاعم وذلك انهم[٨] سمعوا كلاماً من الفلاسفة وقروا شيئاً من كتبهم وقبل الوصول الى كنه حقيقتهِ[٩] مزجوه بعلم الكلام غير نضيج وذلك انهم اخذوا من اصحاب الهيولي[١٠] مذهبهم فيها فكسوه[١١] مسئلة المعدوم[١٢] واصحاب الهيوني هم على خطا بين من اثبات الهيولي مجرد عن الصورة كما سنرد عليهم واخذوا من اصحاب المنطق والالهيين[١٣] كلامهم في تحقيق الاجناس والانواع والفرق بين المتصورات في الاذهان والموجودات في الاعيان وهم على صواب ٢٠٣
ظاهر دون الخناثى من المعتزلة لا رجال ولا نسا لانهم[١] اثبتوا احوالًا لا موجودة ولا معدومة والصورة كالمتصور وينهدم بنيانهم باوهى[٢] نفخة كما يتضح الحق لاوليائه[٣] بادنى لمحة

فنقول اذا اشار مشير الى جوهر بعينه فنسألكم هل كان هذا الجوهر قبل وجوده شيئاً ثابتاً جوهراً جسمياً من حيث هو هذا ام كان جوهراً مطلقاً شيئاً عاماً غير متخصص بهذا[١]

فان قلتم كان[٤] بعينه جوهراً فيجب ان تحقق[٥] الاشارة اليه بهذا

٤...٤) ف ـ — ٥) ب يعبر — ٦) ب الاحوال — ٧.٧) ب ـ — ٨) ف لانهم — ٩) ف وحقيقة — ١٠) ب ز غاية — ١١) وكتبوها — ١٢) ب ف ز شيا — ١٣) ب الالهيون

٢٠٣ — ١) ف ـ — ٢) ب بادنى — ٣) ب ـ ف لاوليائهم — ٤) ف ب ز هذا — ٥) ف يتحقق —

ويكون ذلك المشار اليه هو هذا لان هذا لا يشاركه فيه غير هذا وان كان قبل وجوده جوهرًا مطلقاً لا هذا فلم يكن[٦] ذاك هذا فلم يكن هذا شيئاً[٧] والمطلق من حيث هو مطلق[٨] لا هذا ولم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا فما هو ثابت في العدم لم يتحقق له وجود وما تحقق له وجود لم يكن ثابتاً •

وما ذكروه ان الصفات الذاتية[٩] لا تنسب الى الفاعل[١٠] بل الذي ينسب الى الفاعل هو الوجود قيل ما ثبت للشيء[١١] الغير المعين من الصفات التي هو بها قد تعين غير[٩] وما ثبت للشيء المعين من الصفات
التي هو بها وقد تفنن[١١] وتنوع غير والاول لا يسمى صفات ذاتية الا ٢٠٤
بمعنى انها عبارات عن ذاته المعينة فيكون وجوده وجوهريته وعينه وذاته عبارات عن معبر[١] واحد وكما يحتاج في وجوده الى الموجد يحتاج في ذاته وعينه وجوهريته وجواز الوجود هو بعينه جواز الثبوت وهو بعينه في ان يكون عيناً وبجوهريته في ان يكون جوهرًا لا يستغني عن الموجد والا فيلزم ان تستغني الاشياء كلها عن الموجد من جميع وجوهها وصفاتها الا الوجود فحسب علي انه حال لا يوصف بالوجود وايضاً فان الوجود[٢] ليس يفتقر الى الموجد والا فيلزم وجود القديم بل وجود مخصص[٣] هو بصفة الامكان يفتقر الى الموجد ثم الموجد الممكن من حيث هو عام لا يتحقق له وجود بل وجود

٦) ف كان — ٧) ب اشاره — ٨) ف ر لان هذا ا حاشية لا هذا فلم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا — ٩..٩) ب - — ١٠) ف الالفاظ — ١١) ب -

٢٠٤ — ١) ف ذات — ٢) ب ز من حيث هو وجود — ٣) ف مخصوص

ممكن هو بصفة[٤] كذا او كذا ويتحقق لـه وجود فيثبت ان المعين المشار اليه هو المفتقر الى الموجد [٥]لكن[٥] لا يتحقق لـه وجود[٦] الا ويريده الموجد[٦] وليس يريده [٧]الموجد[٧] الا ويعلمه قبل ايجاده فيتخصص وجوده [٨]وجودًا عرضا جوهرًا في علم الموجد فالمعلوم يتخصص مرادًا والمراد يتخصص وجودًا هو بعينه جوهر الا انه في ذاتـه يكون ٢٠٥
شيئا فيخصصه الوجود بعـد الشيء حتى تتخصص الشيئية الخارجة جوهرًا[١] وتتخصص الجوهرية العامة الخارجة بهذا الجوهر وايضًا فان الوجود اعم صفـات الموجودات وايجـاد الاعم لا يوجب وجود الاخص فلو كان البياض[٢] مثلًا منتسباً الى الموجد من حيث وجوده[٣] فقط لكان يكون موجودًا لا بياضاً بل لو عـكس الامر وقلب الحال فقيل اوجده سوادًا او بياضاً وانتسبت البياضية الى الموجـد فقط ولكن من ضرورة وجود الاخص وجود الاعم كان امثل من حيث العقل ولذلك نقول ان البياض يضاد السواد[٤] ببياضيته فـاذا انتفى السوادية انتفى الوجود اذ ليس من قضية العقـل انتفا[٥] السواديـة وبقا الوجود[٦] وعند القوم ان[٦]المعدوم عادم[٧] لوجوده كما ان الموجود[٨] واجد[٩] لوجوده فيلزم على ذلك ان لا يوجد بياض ولا يعدم سواد ولا يتحقق جوهر ولا يتخصص عرض[١٠]

والعجب كل العجب من مثبتي الاحوال انهم جعلوا الانواع مثـل ٢٠٦

— ٤) ف سـ — ٥...٥) ب لكي — ٦...٦) ـ ف ـ — ٧) ب سـ — ٨) ا حاشية وجودا عرضا

٢٠٥ — ١) ف أو — ٢) ب سـ — ٣) ب هو وحود — ٤) ـ السوادية — ٥) ف اتفـاق — ٦) الوحود — ٧) ب معدوم — ٨) ا الوحـد — ٩) ـ موحد — ١) بياص في ف راجع ٣٠٠ في الهامش

الجوهرية والجسمية والعرضية واللونية اشياء ثابتة في العدم لان العلم قد تعلق بها والمعلوم يجب[1] ان يكون شيا[2] حتى يتوكا عليه العلم ثم هي باعيانها اعني الجوهرية والعرضية واللونية والسوادية احوال في الوجود ليست معلومة على حيالها ولا موجودة بانفرادها[3] فيا له من معلوم في العدم يتوكا عليه[4] العلم وغير معلوم[3] في الوجود ولو انهم اهتدوا الى مناهج العقول[5] في تصورها الاشياء[5] باجناسها وانواعها لعلموا ان تصورات العقول ماهيات الاشياء باجناسها وانواعها لا تستدعي كونها موجودة محققة او كونها اشياء ثابتة خارجة عن العقول او[6] ما لها بحسب ذواتها واجناسها[7] وانواعها في الذهن من[8] المقومات الذاتية التي تتحقق ذواتها بها لا تتوقف على فعل الفاعل حتى يمكن ان تعرف هي والوجود[9] لا يخطر بالبال فان اسباب الوجود غير واسباب الماهية غير ولعلموا ان ادراكات[10] الحواس ذوات الاشياء باعيانها[11] واعلامها تستدعي كونها[12] موجودة محققة واشياء
٢٠٧ ثابتة خارجة عن الحواس وما لها بحسب[1] ذواتها من كونها[1] اعياناً واعلاماً في الحس[2] من المخصصات العرضية التي تحقق ذواتها المعينة بها هي[3] التي تتوقف على فعل الفاعل حتى لا يمكن ان توجد هي عرية عن تلك المخصصات فان اسباب[4] الماهية غير واسباب[4] الوجود غير ولما سمعت المعتزلة من الفلاسفة فرقاً بين القسمين ظنوا

---

٢٠٦ — ١) ب ينبغي — ٢) ب ـ ز الاقباله — ٣) ب معدوم — ٤) ب على — ٥...٥) ب ـ — ٦) ب و — ٧) ب اجناسا وانواعا — ٨) ب ز المعلومات — ٩) ب الوجود — ١٠) ب ارادات محرف — ١١) ب واعيانها — ١٢) ب ز ذواتها

٢٠٧ — ١...١) ب ـ — ٢) ا الذهن — ٣) ب على محرّف — ٤) ب اثبات

ان المتصورات في الاذهان هي اشيا[٥] ثابتة في الاعيان فقضوا بان المعدوم شيء وظنوا بان وجود الاجناس والانواع في الاذهان هي احوال ثابتة[٦] في الاعيان فقضوا بان[٧] المعدوم شيء وان[٧] الحال ثابت[٨] ساء سمعاً وساء اجابة[٩] ولولا اني التزمت على[٦] نفسي في هذا الكتاب ان ابين مصادر المذاهب ومواردها واشتراك منتها اقدام العقول في مسايل الاصول والا لما اهمني كشف الاسرار وهتك الاستار

واما اصحاب الهيولي فافترقت فيها على طريقين فرقتين احدهما اثبات هيولي للعالم مجردة عن الصور وعدوها من المبادي الاول وهي ثالثها او رابعها فقالوا المبادي هي العقل والنفس والهيولي وقالوا ٢٠٨ المبادي هو الباري سبحانه والعقل والنفس والهيولي وهي كانت مجردة عن الصور كلها فحدثت الصورة الاولى وهي الابعاد الثلاثة فصارت جسماً مركباً ذا طول وعرض وعمق ولم يكن لها قبل الصورة الا استعداد لمجرد[١] القبول فاذا حدثت الصورة صارت بالفعل موجودة وهي الهيولي الثانية ثم اذا لحقها الكيفيات الاربعة[٢] التي هي الحرارة والبرودة الفاعلتان والرطوبة واليبوسة المنفعلتان صارت الاركان[٣] التي هي[٣] النار والماء والهواء والارض وهي الهيولي الثالثة ثم تتكون منها المركبات التي تلحقها الاعراض وهي الكون والفساد ويكون بعضها هيولي بعض

الطريق الثاني هو انهم اثبتوا الهيولي غير مجردة عن الصورة قالوا

---

٥) ب ــ — ٦) ب ــ — ٧...٧) ا حاشية ب ــ — ٨) ا ــ — ٩...٩) (نيكلسون) الاصل أشياء سمعا فاساحبة

٢٠٨ — ١) ب المجرد لقبول — ٢) ب الاربع — ٣...٣) ب وهي —

وهذا الترتيب الـذي ذكرناه مقدر في العقل والوهم خاصـة دون الوجود وليس في الوجود جوهر[4] مطلق قابل للابعاد[5] ثم يلحقه الابعاد ولا جسم عارٍ عن الكيفيات ثم عرضت له الكيفيات وانمـا هو
٢٠٩ عندما نظرنا في ما هو اقدم بالطبع وابسط[1] في الوهم والعقل

قال اصحاب الهيولي المجردة اما اثبات الهيولي لكل جسم فـامر معقول محقق بالبرهان وذلك ان كل جسمٍ قابل للاتصال والانفصال والتصور والتشكل[1] بالصورة والاشكال ومعلوم[2] ان قابل الاتصال والانفصال امر وراء الاتصال والانفصال فان القـابل يبقى بطريان احدهما والاتصال لا يبقى بعد طريان الانفصال وبالعكس[3] فظـاهر ان ها هنا جوهر غير الصورة الجسمية يعرض له الاتصال والانفصال معاً ثم قالوا ما من انفصال واتصال معين الا ويمكن زواله ومـا من شكل وصورة وحيز وجهة الا وهو عارض لذلك الجوهر فيمكن ان يتعرى عن جميع الصور كما امكن ان يتعرى عن كل صورة بل يجب ان يكون مبدا الاجسام المركبة جوهر[4] غير مركب فان[5] كل مركب لو كان عن مركب[6] لتسلسل الى غير[7] النهاية فتركب القميص من الغزل والغزل من القطن والقطن من الاركان والاركان من العنـاصر وهي الهيولي القابلة للصور والكيفيـات فاذا انحلت
٢١٠ التركيبات فهي البسايط[1] واذا انحلت البسايط فهي الهيولي المجردة عن كل صورة[1] القابلة لكل صورة

٤) ب جوهر الوجود — ٥) ب ز الثلثة

٢٠٩ — ١) ا الشكل — ٢) ب ومن المعلوم — ٣) ب ـ — ٤) ب وهو — ٥) ب فانه لو كان كل مركب — ٦) ب غير — ٧) ب ـ

٢١٠ — ١...١) ب ـ

قال اصحاب الهيولى مع الصورة امـا اثبـات الهيولي جوهراً معقولًا فمسلم للعقل واما جواز تعريها عن الصور او وجوب ذلك فهو المختلف[٢] فيه وما[٣] اوردتموه[٤] من المقدمات تحكمات فلمَ قلتم انه اذا امكن تعريها عن اتصال وانفصال معين امكن تعريها عن كل اتصال وانفصال[٥] لان الذي يتبدل ويتغير[٦] من الاتصال والانفصال[٥] عرض من باب الكم والاتصال الذي هو الابعاد الثلاثة جوهر هو صورة جسمية فما هو عرض يجوز عليه التبدل وما هو جوهر لم يتبدل قط وليس العرض من قبيل الجوهر حتى تحكم عليه بحكم الثاني وكذلك كون الجسم في حيز مخصوص من قبيـل الاعراض من باب الاين وكونه متحيزا صورة جسمية هو من قبيل الجواهر فلم يجز ان يقال اذا جاز عليه تبدل المكان المخصوص جاز عليه ان لا يكون له حيز ومكان[٧] هذا[٨] جواب الحكيم[٨] للحكيم[٨]

اما جواب المتكلم فيقول[١] لمَ اذا جاز خلو[٢] الجوهر عن عرض جاز ٢١١
خلوه[٣] عن كل عرض

قال لان الجوهر هو القايم بذاته المستغنى عن المحـل فلو لم يجز خلوه عن الاعراض لبطل قيامه بذاته ولكان في وجوده محتاجاً الى العرض كما كان العرض في وجوده محتاجاً الى الجوهر وحينئذ يلتبس حد الجوهر بحد العرض ويختلط احدهما بالآخر وذلـك خروج عن المعقول

---

٢) ب مختلق — ٣) ب واما ما — ٤) ب اردتموه — ٥) ب ـ — ٦) ب يبدل ويغير — ٧) ب مكان — ٨...٨) ب جواز الحكم

٢١١ — ١) ب ـ — ٢) ب خلو — ٣) ب خلوه —

فيقول المتكلم الجوهر في قيامه بذاته يستغني عن محل يحل فيه
بحيث يوصف المحل به والعرض في احتياجه من حيث ذاته يحتاج الى
محل يحل فيه بحيث يوصف المحل به لكن لا يجوز ان يخلو الجوهر
عن كل الاعراض لا لانه يحتاج اليها في قيامه[4] بذاته جوهرًا لكن
في وجوده لا يتصور ان يكون خالياً عن كون في مكان مخصوص

وقال اصحاب[5] الصور لو قدرنا الهيولي جوهرًا قايماً بذاته عرياً عن
الصور كلها حتى لا يكون له وضع وحيز وبعد واتصال ومقدار
٢١٢ يقبل[6] الانقسام ثم قدرناه حصل فيه المقدار مثلًا فاما ان يصادفه
المقدار دفعة او على تدريج فان صادفه دفعة[1] حتى حصل ذا مقدار
فيكون قد صادفه بحيث[2] حتى انضاف اليه فيكون[3] له حيث وحيز
فيجب ان يكون[3] ذا حيز اولًا حتى يصادفه حيث هو فيكون ذا
صورة وان صادفه على تدريج او انبساط فكل ما من شأنه ان ينبسط
فله جهات وكل ما له جهة[4] فهو ذو وضع وعلى الوجهين جميعاً لا يصادفه
الاتصال والمقدار الا ان يكون له حيث وحيز ووضع وقد فرض غير
متحيز وذا وضع فهو خلف

قال اصحاب الهيولي كل حادث في زمان فيجب ان يسبقه امكان
الوجود وذلك الامكان اما ان يكون في نفس المقدر واما ان
يكون في شيء وبطل ان يكون في نفس المقدر فان المقدر لو قدر
عدمه لم ينعدم[5] الامكان فيتعين[6] انه في شيء ما خارج عن الذهن

---

٤) ب قيامه — ٥) ب ز الهيولى و — ٦) ب يعقل
٢١٢ — ١) ب زدفعة — ٢) ب حيث — ٣..٣) ب — — ٤) ب جهات
— ٥) ب محرّف يمكن بعدم — ٦) ب فيعنى —

ولا يخلو[٧] اما ان يكون موجوداً[٨] او معدوماً ومحال ان يكون معدوماً فان المعدوم قبل والمعدوم مع شيء واحد وليس الامكان قبل هو الامكان مع وان كان[٩] موجوداً[١٠] فاما ان يكون قايماً في موضوع واما ان يكون قايماً لا في موضوع فكل ما هو قايم لا في ٢١٣
موضوع فله وجود خاص لا يجب ان يكون به[١] مضافاً وامكان الوجود بما هو امكان امر مضاف لما هو امكان له فهو اذًا امر في موضوع عارض لموضوع ونحن نسميه قوة الوجود والذي فيه قوة وجود الشيء والموضوع والمادة والهيولي قالوا والامكان قد يعري عن الوجود لانه لو تحقق وجود كل ممكن لحصلت موجودات بغير[٢] نهاية فالعالم قد سبقه امكان الوجود وقد سبقه الهيولي التي فيها الامكان والامكان لم يكن في الازل[٣] فالهيولي لم تكن في الازل[٣] فتصور وجود العالم حيث تحقق الهيولي وتحقق الهيولي حيث تحقق الامكان والامكان والوجوب[٤] لا يجتمعان

وهذا دليل افلاطن الالهي في حدوث العالم بصورته وهيولاه

قال وكما تصور وجود موجودات كلية [١]في العقل[١] تصور وجود موجودات كلية في الخارج عن العقل وهي حقايق مختلفة تختلف بالخواص كالعقول السماوية

وقال اصحاب الصور هذا البرهان صحيح في الموجودات الزمانية ٢١٤

---

٧) ب وذلك الشي — ٨) ب ز واما ان يكون — ٩) ب الامكان — ١٠) ب موحود

٢١٣ — ١) ب ـ — ٢) ب بلا — ٣) ب الاول معرف و — ٤) ب الوحود

لكن كما لا يتحقق امكان الا في مادة لا تتصور مادة الا متصورة بصورة فانها ان كانت عرية عن الصور كلها كان لا يتحقق نحوها قصد الفاعل حتى يفيض عليها الصور اذ لا حيث لها ولا وضع ولا اين وكما ان الامكان ليس شيئاً متقوماً الا بالهيولي والهيولي ليس شيئاً متقوماً الا بالصورة فيقوم الهيولي بالصورة وتقوم الصورة • بواهب الصورة وليس تنفك احداهما عن الثانية بحال اصلا

برهان آخر لو قدرنا الهيولي موجودة متقومة فاما ان يقال هي واحدة او كثيرة فان كانت واحدة ثم صارت اثنين افبانضمام[1] آخر[2] اليه ام بتكثير[3] ذلك الواحد في نفسه من غير انضمام من خارج فان قدر الاول فهما جوهران انضم احدهما الى الثاني ويكون الهيولي اثنين وما تحقق فيه الاثنينية قبل[4] القسمة اما بالانفصال اذا كانا متصلين واما بالعدد اذا كانا مقدارين وكل ذلك صورة وان تكثر

٢١٥ الواحد في نفسه من غير انضمام من خارج كان حين كان واحداً لم يقبل القسمة ثم صار قابلًا للقسمة فتكون له صورة الوحدة تارة وصورة التكثر[1] تارة فيكون ذا صورتين ويلزم[2] ان يكون بين الحالتين مادة مشتركة بها يقبل الوحدة تارة والكثرة اخرى فيكون للمادة مادة ويتسلسل وكذلك لو فرضنا اثنين جوهرين ثم خلعنا صورة الاثنينية فصارا شيئاً واحدًا فلا يخلو اما ان يتحدا[3] وكل واحد منهما موجود او احدهما موجود والاخر معدوم او كلاهما معدومان وحصل ثالث بالايجاد فان كان فهما اذًا اثنان لا واحد وان

---

٢١٤ — ١) ب انضام — ٢) ب منله — ٣) ب بتكثر — ٤) ب — —
٢١٥ — ١) ب الكثره — ٢) ب ز ايضاً — ٣...٣) ب — —

اتحدا[٣] واحدهما معدوم والاخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود وان عدما[٤] بالايجاد حصل ثالث فهما غير متحدين بل لا بد من[٥] معدومين ويلزم ايضاً في خلع صورة الاثنينية مادة مشتركة كما لزم في لباس صورتها مادة مشتركة فيتحقق بهذه البراهين ان الهيولي قط لا تعري عن الصورة بل قوامها بالفعل يكون بالصورة وقوام الصورة من حيث ذاتها لا يكون بها بل بواهب الصورة فكانت الهيولي حافظة لها قبولا وكانت الصورة مقومة لها وجوداً فالصورة لا ٢١٦
تحدث الا في الهيولي والهيولي لا تعري عن الصورة وكل واحد منهما جوهر لان الجسم مركب منهما والجسم جوهر والبسيطان جوهران والتميز بينهما بالفعل غير متصور والفصل بينهما فصل بالعقل وفي المسئله بقايا من المباحثات بين الفريقين وذلك حظ الحكمة الفلسفية لا حظ الحقايق الكلامية وقد عرفت من هذه المباحثة ان مذهب المعتزلة في المعدوم شيء هو بعينه مذهب بعض الفلاسفة في ان الهيولي موجودة قبل وجود الصورة والله الموفق[١]

---

٤) ب ز جميعا ا بالاتحاد وحصل — ٥) ا فاسدين
٢١٦ — ١) ب اعلم

القاعدة الثامنة

في اثبات العلم باحكام الصفات العلى[٢]

قد شرع المتكلمون في اثبات العلم[٣] باحكام الصفات قبل الشروع في اثبات العلم بالصفات لان الاحكام الى الاذهان اسبق والمخالفون من المعتزلة في اثبات الصفات يوافقون في احكام الصفات •

٢١٧ وسلكوا طريقين احدهما النظر والاستدلال والثاني الضرورة والبديهة ثم منهم من يرى الابتدا باثبات كونه قادرًا اولى ومنهم من يثبت كونه عالمًا اولًا ثم يثبت كونه قادرًا مريدًا ومنهم من يبتدي بالادارة ثم يثبت كونه قادرًا عالمًا

قال اصحاب النظر في اثبات كونه قادرًا اولًا ان الدليل قد قام على ان الصنع الجايز ثبوته والجايز عدمه [١]اذا وجد[١] احتاج الى صانع يرجح جانب الوجود فيجب ان يكون الصانع قادرًا لان من الاحيا من يتعذر عليه الفعل ومنهم من يتيسر فسبرنا[٢] جملة صفات الحي رومًا للعثور على المعنى الذي لاجله ارتفع[٣] التعذر وتحقق التأتي والتيسر

٢) ب الاعلى — ٣) ب —

٢١٧ — ١...١) ب — — ٢) ب فسيرا — ٣) ب ان نقع —

فلم نجد[٤] صفة الا القدرة او كونه قادرًا فكان الذي صحح الفعل من الحي كونه قادرًا هو علة لصحة الفعل والعلة لا تختلف حكمها شاهدًا وغايباً وكذلك صادفنا احكاماً واتقاناً في الافعال وسبرنا ما لاجله يصح الاحكام والاتقان من الفاعل فلم نجد الا كونه عالماً وكذلك رأينا الاختصاص ببعض الجايزات دون البعض مع تساوي الكل في الجواز وسبرنا ما لاجله يصح الاختصاص فلم نجد الا كونه مريدًا ثم ٢١٨ لم يتصور[١] وجود هذه الصفات الا وان يكون الموصوف بها حياً لان الجماد لا يتصور[١] منه ان يكون قادرًا او عالماً فقلنا القادر حي وايضاً فانا لو لم نصفه بهذه الصفات لزمنا وصفه باضدادها من العجز والجهل والموت وتلك نقايص مانعة من صحة الفعل المحكم ويتعالى الصانع عن كل نقص

ولخصومهم من المعطلة على هذه الطريقة اسولة منها[٢] ما هو[٣] على الاشعرية سؤالان ومنها على المعتزلة اخران ومنها سؤال على جميع المتكلمين

اما السؤال الاول فقالوا انتم اذا نفيتم الحال وقلتم الاشياء في حقايقها تتمايز بذواتها ووجودها فكيف يستمر لكم الجمع بين الشاهد والغايب الثاني انكم ما اثبتم في الشاهد فاعلًا موجدًا على الحقيقة وان اثبتم فاعلًا مكتسباً فكيف يستمر لكم الجمع بين ما لم يتصور منه الايجاد وبين ما لم يتصور منه الاكتساب

اجاب الاصحاب عن السؤال الاول بانا وان نفينا الحال صفة ثابتة

---

٤) ب يوجد

٢١٨ — (١...١) ب — — (٢. ٣) ب —

٢١٩ لعين[٢] مشار اليهـا لم ننف[١] الوجوه والاعتبارات العقليـة جمعاً بين الشاهد والغايب بالعلة والمعلول والدليل والمدلول وغير ذلك فان العقل اذا وقف على المعنى الذي لاجله صح الفعل من الفاعل في الشاهـد حكم على كل فاعل كذلك

واما الثاني فانا وان لم نثبت ايجادًا وابـداعاً في[٢] الشاهـد الا انا نحس في انفسنا تيسرًا وتأتياً وتمكنا من الفعل وبذلك الوجه امتازت حركة المرتعش عن حركة المختار وهذا امر ضروري ثم وجـه تأثير القدرة في المقدور اهو ايجاد ام اكتساب نظر ثان ونحن بهذا الوجـه جمعنا لا بذلك الوجه الذي فرقتم

اما السؤال على المعتزلة قالوا من اثبت الحال منكم لم يثبت للفعل اثرًا من الفاعل الا حالًا لا توصف بالوجود والعدم والقـادرية ايضاً عندكم[٣] حال فكيف اوجدت حالة[٤] حالةً

والثاني انكم اثبتم تاثير للقـدرة الحادثة في الايجـاد وما اثبتم ٢٢٠ للقدرة في الغايب[٤] الا حالا[٤] فما انكرتم ان المصحح للايجاد[٥] هو كونه قدرة لا كونه قادرًا فما حصل في الشاهد لم يوجد في الغايب وما[١] ثبت في الغايب[١] لم يثبت في الشاهد ثم اثبتم تاثيرًا في ايجاد حركات دون[٢] الالوان والاجسام فان[٣] جمعتم بين الشاهد والغـايب بمجرد الحدوث فقولوا ان القدرة الحادثة تصلح لايجـاد كل موجود وان تقاصرت

---

٣) ب بعيد

٢١٩ — ١) ب تنفت — ٢) ب من — ٣) ب عنـده — ٤...٤) ب ـ — ٥) ب بالايجاد

٢٢٠ — ١...١) ب ـ — ٢) ب ذو — ٣) ب فلو —

القدرة في الشاهد حتى لم يجمع بين محدث ومحدث في الشاهد فكيف يصح الجمع بين محدث في الشاهد ومحدث في الغايب

واما السوال على الفريقين قالوا هذا تمسك باستقراء الحال °وهو فاسد° من وجوه كثيرة منها انكم وجدتم في بعض الفاعلين ان البنا يدل على الباني وقلتم سبرنا صفات الباني فعثرنا على كونه قادرًا فما انكرتم ان بانياً يصدر عنه البنا ويكون حكمه على خلاف هذا الباني حتى لا يستدعي كونه قادرًا كما انكم ما رايتم بانياً الا بالة وادات فلو حكمتم على كل بان بالة واداة كان الحكم فاسدًا كذلك في كونه قادرًا او ذا قدرة اليست المعتزلة تخالفكم في القدرة والعلم والارادة وانتم تقولون البنا يدل على كون الباني ذا قدرة وعلم وارادة ثم لم[1] ٢٢١
تطردوا هذا الحكم غايباً فاذًا يلزمكم دليل مستانف في حق الغايب ولا يغنيكم[2] دعوى الضرورة في هذا الجمع فانتم معاشر المعتزلة يلزمكم في استقرايكم الشاهد كون الصانع ذا[3] قدرة وعلم وارادة وانتم معاشر الاشاعرة[4] يلزمكم في استقرايكم الشاهد كون الصانع ذا بنية والة واداة وبالجملة الاستقراء ليس يوجب علماً وان ادعيتم الضرورة فما بالكم شرعتم في الدليل

قال القاضي ابو بكر °رحمه الله° اذا[6] كنا نعود في اخر الاستدلال بعد السبر والتقسيم والترديد[7] والتحويم الى دعوى الضرورة فما بالنا لم ندع البديهة[8] والضرورة في الابتدا

٥...٥) ب —
٢٢١ — ١) ا — — ٢) ب ينفعكم — ٣) ذات — ٤) ب ز رحمكم الله — ٥...٥) ب — و ر الباقلاني — ٦) ب — — ٧) ب التردد — ٨) ب البدهية

فنقول اذا احاط المرء علماً ببدايع الصنع وعجايب الخلق من سير[٩] المتحركات على نظام وترتيب وثبات الساكنات على قوام وتسديد وحصول الكاينات بين المتحركات والساكنات فمن جماد ونبات ومن حيوان ومن انسان وكل باحكام واتقان عرف يقيناً ان
٢٢٢ الصانع عالم حكيم قادر مريد ومن استراب عن[١] ذلك كان عن العقل خارجاً وفي تيه الجهل والجاً ولسنا نحتاج في ذلك الى اثبات فعل في الشاهد ثم[٢] طرد ذلك[٢] في الغايب بل الغايب شاهد والعقل رايد والبصر ناقد ومن حاول الاستدلال في مناهج الضروريات عمي من حيث يبصر وجهل من حيث يستبصر

واجاب امام الحرمين عن سؤال الاستقرا بان قال نحن لم نستقر الحال في الشاهد ولا نحكم على الغايب بحكم الشاهد لكنا نقول قام الدليل على حدوث العالم واحتياجه من حيث امكانه الى مرجح لاحد طرفي الامكان والمرجح اما ان يرجح بذاته ولذاته او بذاته على صفة او بصفة[٣] وراء الذات واستحال الترجيح والتخصيص بالوجود بالذات[٤] من حيث هو ذات لان الموجب بالذات لا يخصص مثلاً عن مثل فان نسبة الذات الى هذا المثل كنسبته الى المثل الثاني فيجب ان يكون بصفة وراء الذات او بذات[٥] على صفة وقد ورد التنزيل
٢٢٣ والشرع بتسمية تلك الصفة التي يتأتى بها التخصيص ارادة ثم الارادة

٩) ا حاشية في المتن نا

٢٢٢ — ١) ب فيه — ٢...٢) ب طرده — ٣) ب جية — ٤) ب — — ٥) ب ذات

تخصص ولا توقع فالصفة[1] التي يتأتى بها الايقاع والايجاد هي القدرة
والفعل اذا اشتمل على اتقان واحكام وجب بالضرورة كون الصانع
عالماً والارادة ايضاً لا تتعلق بشيء الا بعد ان يكون المريد عالماً
وهذه الصفات تستدعي في ثبوتها الحيوة فوجب ان يكون الصانع
حياً وقد نازعوه في تماثل الاشكال وتشابه الامثال وذلك عناد
وجدال لكن الخصم يقول نسبة الصنع عندنا الى الذات كنسبته الى
الارادة والقدرة عندكم فان الارادة عندكم واحدة وهي في ذاتها صفة
صالحة يتأتى بها التخصيص مطلقاً ونسبتها الى هذا المثل كنسبتها
الى مثل آخر وكذلك القدرة ولانهما لا يتعلقان بالمرادات والمقدورات
قبل الايجاد فما الموجب لتخصيص حال الوجود بالايقاع ونسبة
الارادة والقدرة الى هذه[2] الحال كنسبتها الى حال اخرى فجوابكم
عن تعلق الصفات بالمتعلقات ايجادًا هو جوابنا عن نسبة الذات الى
الموجبات ايجاباً والسؤال مشكل وقد اشرنا الى حل الاشكال في
حدث العالم وربما يقول الخصم الستم رددتم معنى كونه حكيماً الى ٢٢٤
كونه مريدًا او فاعلاً على مقتضى العلم ورد الكعبي كونه مريدًا الى
كونه قادرًا عالماً ورد ابو الحسين البصري جملة الصفات الى كونه
قادرًا عالما على رأي والى كونه قادرًا على رأي والى كونه عالماً على
رأي فنحن رددنا جملة الصفات الى كونه ذاتاً واجبة الوجود على
جلال وكمال تصدر منه الموجودات على احسن نظام واتقن احكام ثم
يشتق له اسم[1] من نحو اثاره لذاته[2] او اسم لذاته[3] او اسم من حيث

---

٢٢٣ — ١) ب بالصفة — ٢) ب هذا
٢٢٤ — ١) ب الاسم — ٢، ٣) ب ـ —

تقدسه عن سمات مخلوقاته[٣] ويسمى الاول اسماء اضافية كالعلة والمبدا والصانع ويسمى الثاني[٤] اسماء سلبية كالواحد والعقل والعاقل والواجب واشتهي ان تجري في هذه الاسامي مباحثة عقلية للانصاف[٥] والانتصاف

فاقول العلة والمبدا عندكم يقال على كل ما استمر[٦] له وجود في ذاته ثم حصل منه وجود شيء آخر ويقوم به وقد يكون الشيء علة للشيء بالذات وقد يكون بالعرض وقد تكون علة قريبة وقد تكون علة بعيدة وواجب الوجود لذاته تام الوجود في ذاته وحصل منه

٢٢٥ العقل الإول اهو علة له[٤] بالذات ام[١] بالعرض[٢] فان كان علة له بالذات لا بالعرض فهو[٢] مبدأ له بالقصد الاول لا بالقصد الثاني ولم يكن واجب الوجود غنياً مطلقاً بل فقيراً[٣] محتاجاً الى كسب ولم يكن كاملاً مطلقاً بذاته لولا معلومه له بل كاملاً بغيره ناقصاً باعتبار ذاته كيف وهم يأبون ان يكون المعلول الاول وساير الموجودات الا من لوازم تعقله بذاته فلا يكون توجيه[٢] واجب الوجود الازلي الا الى ذاته على سبيل الاستغنا المطلق عن الكل ووجوه[٤] ساير الموجودات اليه[٥] على سبيل احتياج الكل اليه وان قالوا هو علة بالعرض لا بالذات مبدأ بالقصد الثاني لا بالقصد الاول[٦] قلنا فما لم تكن العلة علة لشيء بالذات لا تكون علة لشيء آخر بالعرض وما لم يكن مبدا الشيء بالقصد الاول لا يكون مبدأ الشيء بالقصد الثاني فيلزم ما لزم في الاول

———

٣) ب . . . ات — ٤) ب سـ — ٥) ب بالانصاف — ٦) ب استمر

٢٢٥ — ١) ب لا — ٢...٢) ب سـ — ٣) ب وحـه — ٤) ب ووحود — ٥) ب عنه — ٦) ب سـ ا حاشية —

فيبطل اطلاق لفظ العلة والمبدا عليه

ونقول ايضاً كونه مبدا وعلة لم يدخل[7] في مفهوم كونه واجباً بذاته فان مفهوم انه علة امر اضافي ومفهوم انه واجب بذاته امر سلبي وقد تمايز الامران والمفهومان ويدل كل واحد منهما على غير ما دل
• عليه الثاني فمن اين يصح لكم رد المعاني الى امر واحدٍ وهو الذات ٢٢٦
فتمايز المفهومات والاعتبارات عندكم وتمايز الاحوال عند ابي هاشم[1] وتمايز الصفات عند ابي الحسن[2] على وتيرة[3] واحدة و كلكم يشير الى مدلولات مختلفة الخواص والحقايق واعتذاركم[4] ان كثرة اللوازم والسلوب والاضافات لا تقتضى كثرة في صفات الذات واستشهادكم
بالقرب والبعد لا يغنى عن هذا الالزام فانا نلزمكم تمايز الوجوه[5] والاعتبارات بين الاضافي والسلبي اذ من المعلوم كونه علة ومبدا للمعلول الاول امر او حال سلبي وليس يوجب المعلول من حيث انه انتفا عنه الكثرة وليس كونه مسلوب الكثرة عنه موجباً للمعلول ولا يلزم وجوده[6] شيء[7] من حيث يسلب عنه شيء ولا يسلب عنه شيء
من حيث يلزم وجوده شيء ويخالف ما نحن فيه حال القرب والبعد
بالاضافة الى شيء دون شيء فان قرب الجوهر من جوهر قد يكون ٢٢٧
من باب الاضافة وقد يكون من باب الوضع وقد يكون من باب الاين لكن لفظ القرب والبعد يطلق[1] على كل جوهرين تقاربا او

---

٧) ب يوحد

٢٢٦ — ١) ب ز الجبـاي — ٢) ب الحسين — ٣) ب محرف يشدون ؟ — ٤) ب واعتقادكم — ٥) ب الوحود — ٦) ا وجود — ٧) ب ـ

٢٢٧ — ١) ب مطلق —

تباعدا بمقدار ما والمقادير بينهما لا تنحصر في حدّ فقيل فعند ذلك
تختلف بالنسب والاضافات وهي لا تنحصر فلو[٢] قلنا انهما امران
زايدان على وجودهما ادى ذلك الى اثبات اعراض لا تتناهى
لجوهرين متناهيين لكن ما فيه القرب والبعد متناهيين[٣] اعني الاين
والوضع والاضافة فهي امور زايدة على ذاتي[٤] الجوهرين فعرف ان
المثال الذي تمثلوا[٥] به لازم عليهم[٦]

على انا نقول السنم اثبتم الاضافة معنى وعرضاً زايداً على الجوهر
فافيدونا فرقاً معقولاً بين اضافة الاب الى الابن وبين اضافة العلة الى
المعلول فان الاضافة هو[٧] المعنى الذي وجوده بالقياس الى شيء آخر
وليس له وجود غيره مثل الابوة بالقياس الى البنوة لا كالاب
فان له وجودا كالانسانية وكونه[٨] مصدرًا ومبدا هو المعنى
الذي وجوده بالقياس الى المعلول وليس له وجود غيره وكذلك كل
٢٢٨ علة ومعلول سوى العلة الاولى فتعرض له هذا المعنى[١] وهو هذا
المعنى[١] بعينه ثم حكمتم بان الابوة معنى[٢] هو عرض زايد[١] فهلا
حكمتم بان العلية معنى هو عرض زايد[١] حتى يلزم ان يكون الايجاب
بالذات نوع ولادة[٣]

وكثيرا[١] ما دار في خيالي وخاطري ان الذي اعتقدوه النصارى من
الاب والابن هو بعينه ما قدره[٤] الفلاسفة من الموجب والموجب
والعلة والمعلول[٥] تَكَادُ ٱلسَّمٰوَاتُ يتفطَّرْنَ مِنهُ وَتَنْشَقُّ ٱلْأَرْضُ

---

٢) ب ـ — ٣) ب فان — ٤) ب ذات — ٥) ب مثلوا — ٦) ب عليه —
٧) ب هي — ٨) ب ز علة و
٢٢٨ — ١) (١...١) ب ـ — ٢) ب ـ — ٣) ب ز عقلية — ٤) ب قرب
— ٥) سورة ٩٢،١٩

وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا[٦] فهو تعالى لم يوجِب ولم يوجَب وَلَمْ يَلِد وَلَمْ يُولَدْ[٧] وانما نسبة الكل اليه نسبة العبودية الى الربوبيـة إِنْ كُلُّ مَنْ فِي ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّا آتِي ٱلرَّحْمَنِ عبدًا[٨] وهو رب كل شيء ومبدعه واله كل موجود وفاطره جل جلاله وتقـدست اسماؤه ولا اله غيره[٩]

---

٦) ا من ولدًا — ٧) ٣ , ١١٢ — ٨) ١٩ , ٩٤ — ٩) ب ولله اعلم

القاعدة التاسعة

في اثبات العلم بالصفات الازلية

٢٢٩ صارت المعتزلة[١] الى ان الباري تعالى حي[٢] عالم قادر لذاته لا بعلم وقدرة وحيوة واختلفوا في كونه سميعاً بصيراً[٣] مريدا متكلماً على طرق مختلفة كما سنوردها مسايل افراد[٣] ان شاء الله[٣] وابو الهذيل العلاف انتهج مناهج الفلاسفة فقال الباري تعالى عالم بعلم هو نفسه ولكن لا يقال نفسه علم كما قالت الفلاسفة عاقل وعقل ومعقول

ثم اختلفت المعتزلة في ان احكام[٤] الذات هل هي احوال[٤] الذات ام وجوه واعتبارات فقال اكثرهم هي اسماء واحكام للذات وليست احوال[٤] وصفات كما في الشاهد من الصفات الذاتية للجوهر والصفات التابعة للحدوث

وقال ابو هاشم هي احوال ثابتة للذات واثبت حالة اخرى توجب هذه الاحوال

---

٢٢٩ — ١) ب ز بـاسرهم — ٢) ا ـ — ٣...٣) ب ـ — ٤) ا احكاما —

وقالت الصفاتية من الاشعرية والسلف ان الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حي بحيوة سميع بسمع بصير ببصر مريد بارادة متكلم بكلام باقٍ ببقاء وهذه الصفات زايدة على ذاته سبحانه وهي صفات[٥] موجودة ازلية ومعان قايمة بذاته

وحقيقة الالهية هي ان تكون ذات ازلية موصوفة[١] بتلك ٢٣٠
الصفات[٢] وزاد بعض السلف قديم بقدم كريم بكرم جواد بجود الى ان عدّ عبدالله بن سعيد الكلابي خمسة عشر صفة على غير فرق بين صفات الذات وصفات الافعال

قالت الفلاسفة واجب الوجود بذاته[٣] لن يتصور الا واحداً من كل وجه فلا[٤] صفة ولا حال ولا اعتبار ولا حيث ولا وجه لذات واجب الوجود بحيث يكون احد الوجهين والاعتبارين غير الاخر او يدل لفظ على شيء هو غير الاخر بذاته ولا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لان وجود نوعه له لعينه ولا يشاركه شيء ما صفة كانت او موصوفاً في وجوب الوجود والازلية ولا ينقسم هو ولا يتكثر لا بالكم ولا بالمبادي المقومة ولا باجزاء الحقيقة والحد نعم[٥] له صفات سلبية مثل تقدسه عن الكثرة من كل وجه فيسمى لذلك واحداً حقاً احداً صمداً ومثل تنزهه عن المادة وتجرده عن
طبيعة الامكان والعدم ويسمى لذلك عقلاً وواجباً وله صفات ٢٣١
اضافية مثل كونه صانعاً مبدعاً حكيماً قديراً جواداً كريماً وصفات

٥...٥) ا وذوات

٢٣٠ — ١) ا موجودة — ٢) ب ز الازلية — ٣) ب لذاته — ٤) ا بلا — ٥) ا بحرف ثم ب سـ

مركبة من سلب واضافة مثل كونه مريدًا اي هو مع عقليته ووجوبه[1] بذاته[2] مبدا لنظام الخير كله[3] من غير كراهية لما يصدر عنه جوادًا اي هو بهذه الصفة وزيادة سلب اي لا ينحو عرضًا لذاته واولًا اي هو مسلوب عنه الحدوث مع اضافة وجود الكل اليه وصفاته عندهم اما سلبية محضة[4] واما اضافية[4] محضة واما مؤلفة من سلب واضافة والسلوب والاضافات لا توجب كثرة في الذات .

ونحن نسلك منهاجاً في انهاء كلام كل صاحب مذهب نهايته على سبيل المناظرة والمباحثة فتظهر مزلة الاقدام ومضلة الاوهام ويلوح الحق من وراء ستر رقيق على اوضح تحقيق وتدقيق

قالت الصفاتية ونحن نعتبر الغايب بالشاهد بجوامع اربعة وهي العلة والشرط والدليل والحد اما العلة فنقول قد ثبت[5] كون العالم عالمًا شاهدًا معلل بالعلم والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ولا يجوز
٢٣٢ تقدير واحد منهما دون الاخر فلو جاز تقدير العالم عالمًا دون العلم لجاز تقدير العلم من غير ان يتصف محله بكونه عالمًا فاقتضى الوصف الصفة كاقتضا الصفة الوصف فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه بها كذلك اذا وجب وصفه بها وجب اثبات الصفة له ثم عضدوا كلامهم بالارادة والكلام فانه لما ثبت له الارادة والكلام كان مريدًا متكلماً فلما ثبت كونه مريدًا متكلماً وجب له الارادة والكلام فان العلم والارادة[1] لا يختلفان في العلية[2] والمعلولية وان كانا

---

٢٣١ — ١) ب ووجوده — ٢) ا برايه — ٣) ا في الهامش من غير كراهية لما يصدر عنه — ٤...٤) ب سـ — ٥) ا تصحيح متن صار ب صار أن
٢٣٢ — ١) ا ز راسدان — ٢) ب عليه

يختلفان عندهم في القدم والحدوث

قالت المعتزلة تعليل الاحكام بالعلل نوع احتياج الى العلل وذلك لا يتحقق الا اذا كان الحكم جايز الوجود وجايز العدم فيعلل الحكم بجوازه في الشاهد وكون الباري تعالى عالماً واجب وهو مقدس عن الاحتياج الى التعليل فلا يعلل الحكم لوجوبه في الغايب اليس كل حكم واجب في الشاهد غير معلل اصلًا مثل تحيز الجوهر وقبوله للعرض ومثل قيام العرض بالجواهر واحتياجه الى المحل الى غير ذلك ٢٣٣
وخرجوا عن[1] هذه القاعدة كونه مريدًا فانه لما[2] لم يكن واجباً[3] كان معللًا وهذا كله[4] لان الواجب يستقل بوجوبه عن الافتقار الى العلة وانما الجايز لما لم يستقل بنفسه اعني احد طرفي جوازه احتاج الى علة امًّا اختيار مختار واما ايجاب علة فوجود العلم في العالم شاهدًا[5] لما كان جايزًا احتاج الى اختيار مختار يوجده وثبوت حكم العلة في الشاهد لما كان جايزًا احتاج الى علة توجبه وهي العلم اليس وجود القديم لما كان واجباً لم يعلل ووجود الحادث[1] لما كان جايزًا علل

قالت الصفاتية بم تنكرون علي من يعلل الاحكام الجايزة بالعلل الجايزة والاحكام الواجبة بالعلل الواجبة فلا الاحتياج والافتقار غير موجب للتعليل ولا الاستقلال ولا[2] الاستغنا مانع من التعليل لانا لسنا نعني بالتعليل الايجاد والابداع حتى يستدعيه الجواز والاحتياج ويمنعه الوجوب والاستغنا لكنا نعني بالتعليل الاقتضا العقلي والتلازم[6] الحقيقي بشرط ان يكون احدهما ملتزِماً والاخر ملتزَماً والوجوب

---

٢٣٣ — ١) ا تصحيح متن وب على — ٢) ب ـ — ٣) ب ز لما — ٤) ? سقط « محال » او مثله ? — ٥) ب الشاهد — ٦) ب ز بالتعليل

٢٣٤ والجواز لا اثر لهما في منع الاقتضا والتلازم فـلا يمتنع عقلًا تعليل الواجب بالواجب وتعليل الجايز بالجايز وزادوا على ذلك تحقيقاً فقالوا نحن لا نحكم على الاحكام من حيث انها احكام بانهـا جايزة فانها على مـذهب مثبتي الاحوال صفـات لا توصف بالوجود والعدم ولا ذات لها على الانفراد حتى يقال[1] هي جايزة او واجبـة وعلى مذهب النفاة عبارات عن اختصاصات[2] المعاني بالمحـال بحيث يعبر عنها بالاسامي وهي على المذهبين لا يطلق عليها الجواز والوجوب من حيث هي احكام بل الوجوب اليها اقرب فانها بالنسبة الى عللها واجبة سواء قدرت قديمة او حادثة فيكون العالم عالماً بعد قيام العلم بالمحل ليس بجايز بل[3] واجب لانه[3] من حيث هو حكم العلم لا ذات له فلا يتطرق اليه الجواز والامكان ومن حيث هو ذو العلم يتطرق الى ذي العلم الجواز اذ يجوز ان يكون ذا عـلم ويجوز ان لا يكون والجواز من هذا الوجه لا يعلـل البتة بل ينسب الى الفاعـل حتى يخصص باحد طرفي الجواز فهو اذًا من حيث انه جايز[4] لا يعلل بعلـة

٢٣٥ ولو وجب[5] تعليل كل جايز بعلة وتلك العلة ايضاً تعالى بعلة[1] فيؤدي[2] الى ما لا نهاية له ولست اقول لا ينسب الى فاعل وان[3] نسبة الجـايز في ان يوجد الى فاعـل ليس كنسبة العاليـة في ان توجب[4] الى علم فليفرق الفارق بين تعليل الاحكام بالعلل وبين تعلق المقدور بالقدرة[5]

٢٣٤ — ١) ب تقول — ٢) ب احتصاص — ٣...٣) ب واصلا بـه — ٤) جايزا — ٥) ب ولا يوحب

٢٣٥ — ١) ب ز احرى — ٢) ب ر ذلـك — ٣) ب و — ٤) ب تتوقف — ٥) ب والمقدور

فان بينهما بوناً عظيماً وامداً بعيداً فلا يجوز ان يقتبس حكم[٦] احدهما من الاخر[٧] ولا ان يطرد حكم[٧] احدهما في الثاني[٨] الا ان يمنع مانع اصل التعليل ويرفع العلة والمعلول ولا نقول بهما في الشاهد والغايب وذلك كلام اخر ومن نفا الحال وكونها صفة ثابتة في الاعيان لم يصح اثبات العلة والمعلول على اصله تحقيقاً فانه لم يبقَ الا عبارة اعيانا محضة او وجه اعتبار عقلي فلا معنى لكون العالم عالماً على اصله الا انه شيء ما له علم وليس العلم يوجب حكماً زائداً على نفسه فيقال[٩] اي شي[١٠] يعني بكونه فاعله اهي مقتضية شيئاً ام غير مقتضية وان اقتضت اهي تقتضي نفسها ام غيرها فان اقتضت نفسها فذلك سفسطة وان اقتضت غيرها أفهو[١١] موجود او[١٢] حال او جهة[١٣] لا توصف بالوجود والعدم والكلام على الامرين ظاهر فقد تكلمنا على ذلك في مسئلة ٢٣٦
الحال بما فيه مقنع ونقول هاهنا ان سلم مسلم كون العلم علة العالمية في الشاهد والزم[١] الطرد والعكس حتى اذا ثبت العلم وجب كون المحل عالماً واذا ثبت كون المحل[٢] عالماً لزم وجود العلم

اجاب بان الطرد والعكس شاهداً وغايباً انما يلزم بعد تماثل الحكمين من كل وجه لا من وجه دون وجه والخصم ليس يسلم تماثل الحكمين اعني عالمية الباري تعالى وعالمية العبد بل لا تماثل بينهما الا في اسم مجرد وذلك ان العلمين انما يتماثلان اذا تعلقا بمعلوم واحد والعالميتان[٣]

---

٦) ب من الثاني — ٧...٧) ب سه — ٨) ب ز الا حكم احدهما من الاحر ان يمنع — ٩) ب ز له — ١٠) ب ايش — ١١) ب افهو أمر — ١٢) ب ام — ١٣) صفة

٢٣٦ — ١) ب ارمه — ٢) ب العالم — ٣) ب والعالمان —

كذلك ومن المعلوم الذي لا مرية[4] فيه ان عالمية الغايب وعالميــة الشاهد لا يتماثلان من كل وجه بل هما مختلفان من كل وجه فكيف يلزم الطرد والعكس والالحاق والجمع اليس لو الزم طرد حكم للعالمية في الغايب من تعلقها بمعلومات لا تتناهى وحكم القادرية فى الغايب من صلاحية الايجاد والتعلق بالمقدورات التي لا تتناهى الى غاية حتى يحكم على [5]ما في[5] الشاهد بذلك لم يلزم فلذلك احتياج العالميــة في

٢٣٧ الشاهد الى علة لا يستدعي طرده في الغايب فاذًا لا تعويل على الجمع بين الشاهد والغايب بطريق العلة والمعلول بل ان قام دليل في الغايب على انه عالم بعلم قادر بقدرة فذلك الدليل[1] مستقل بنفسه غير محتاج الى ملاحظة جانب الشاهد

ومن الجمع[2] بين الشاهد والغايب الشرط والمشروط فان الصفاتية السنتم وافقتمونا على ان الشرط وجب طرده شاهدًا وغايباً فان كون العالم عالماً لما كان مشروطاً بكونه حياً في الشاهد وجب طرده[3] في الغايب حتى اذا[4] ثبت كونه حياً بهذا الطريق كذلك في العلم[5] وانتم ما فرقتم في الشرط بين الجايز والواجب[6] لذلك يلزمكم في العلم ان لا تفرقوا في العلة بين الجايز والواجب[6] وهــذا لازم على المعتزلة غير ان لهم ولغيرهم طريقاً اخر في اثبات كونــه تعالى حيًّا بدون الشرط فان الحيوة بمجردها لم تكن شرطاً في الشاهد ما لم ينضم اليها شرط اخر فان البنية على اصلهم شرط في الشاهــد ثم لم يجب طرده في الغايب

---

٤) ب مرية — ٥...٥) ب —

٢٣٧ — ١) ب — — ٢) ب الجوامع — ٣) ب طرد ذلك — ٤) ب ز اذا — ٥) ب نقول في العلة — ٦...٦) ب —

وانتفا الاضـداد شرط حتى يتحقق العلم ويجوز ان يكون المعنى
الواحـد شرطاً لمعانٍ كثيرة[٧] ويجوز ان تكون شروط كثيرة لمعنى ٢٣٨
واحد وبهذا يتحقق التمايز بين الشرط والعلة فـلا يلزم الشرط على
القوم ولكن يلزم على كل من قال بالعلة والمعلول والشرط والمشروط
سؤال التقدم والتأخر بالذات وان كانا متلازمين في الوجود فان العلة
انما صارت مقتضية الحكم لاستحقاقها[١] التقدم عليه بذاته والمعلول
انما صار مقتضياً العلة لاستحقاقه التأخر عنها بذاته وبهذا امكنك
ان تقول انما صار العالم عالماً لقيام العلم به ولا يمكنك ان تقول انمـا
قام العلم به لكونه عالماً ولو كان حكمهما في الذات حكماً[٢] واحداً
لم يثبت هذا الفرق وبمثل هـذا نفرق بين القدرة الحادثة والمقدور
فان الاستطاعـة وان كانت مع الفعل وجوداً الا انها قبل الفعل[٣]
ذاتاً واستحقاق وجود ولهـذا امكنك ان تقول حصل الفعـل
بالاستطاعة ولا يمكنك ان تقول حصلت الاستطاعة بالفعل وهذا[٤]
قولنا في الشرط والمشروط فان المحل يجب ان يكون حياً اولاً حتى
يقوم العلم به والقدرة [٥]ولا يمكنك ان تقول العلم والقـدرة[٥] اولاً
حتى يكون حياً والا فيرتفع التميز بين الشرط والمشروط ٢٣٩

ولا تظنن ان هذا الفرق راجع الى مجرد اللفظ فان التفرقـة
المذكورة قضية عقلية وراء اللفظ ولا تظنن ايضاً انـه راجع الى
تقديرنا الوهمي حيث يقـدر استحقاق وجود لاحدهما دون الثاني

---

٧) ب حسية

٢٣٨ — ١) ب لاستجابة — ٢) ا جميعاً — ٣) ا ز وجوداً — ٤) ب هكذى — ٥...٥) ب —

وافتقار وجود احدهما بالثاني فان كل تقدير وهمي اذا لم يكن معقولا امكن تبديله بغيره من التقديرات [1]وهذا لا يمكن تبديله[1] بل هذه قضية معقولة فيلزم على ذلك احد امرين اما ان يترك القول بالعلة والمعلول والشرط والمشروط راساً ولا يطلق لفظ الايجاب والاقتضاء على المعاني بل يقال معنى كون الشيء عالماً قيام العلم به ومعنى قيام العلم به اتصاف محله بـه من غير فرق لكن يشتق له اسم من العلم فيقال عالم كما يشتق له [1]اسم من[1] الفعل فيقال فاعل[2] وهذا امر راجع الى اللغة فحسب فلا اقتضاء ولا ايجاب ولا علة ولا معلول وهـذا اهون الامرين واما ان يقضى بسبق العلم على العالميـة وان يكون

٢٤٠ الوجود بالعلم[3] اوّلا واولى[4] منه بالعالمية ثم يحكم بسبق الذات على الصفات وان يكون الوجود بالذات اوّلا أولى[1] منه بالصفات من حيث ان الذات قايمة بذاتها والصفات قايمة بها حتى يكون الموصوف من حيث الذات اسبق على الصفـة والصفة من حيث الايجـاب والاقتضاء اسبق على الموصوف وهذا اشنع الامرين والاستخارة[2] الى الله سبحانه وتعالى وهو خير مخير[3]

ومن الجوامع بين الشاهد والغائب الحد[4] والحقيقة جرى رسم المتكلمين بذكر الحد والحقيقة في هذا الموضع وقد اختلفوا في ان الحد عـين المحدود[5] او[6] غيره وانه والحقيقة شيء واحد ام شيئان

قال نفاة الاحوال حد الشيء وحقيقته وذاته وعينه عبارات عن

---

٢٣٩ — ١...١) ب ـ — ٢) ب علم ويعلم — ٣) ا للعلم — ٤) ا واول

٢٤٠ — ١) ا فاول — ٢) ب استجارة — ٣) ب بجير — ٤) ب بالحد

٥) الموجود — ٦) ب ام

معبر واحد

وقال مثبتو الاحوال ان الحد قول الحاد المبنى عن الصفة التي تشترك فيها احاد المحدود[٧] فان المحدود عندهم يتميز عن غيره بخاصية شاملة لجميع[٨] احاد[٩] المحدود وتلك الخاصية حال ويعبر عن
• تلك الحال بلفظ شامل دال عليه جامع مانع يجمع[١] ما له من الخاصية ٢٤١
ويمنع ما ليس له من خواص غيره ثم من الاشياء ما يحد ومنها[٢] ما لا يحد على اصلهم واكثر حدود المتكلمين راجع الى تبديل لفظ بلفظ اعرف منه وربما يكون مثله في الخفا والجلا وانما اهل المنطق يبالغون[٣] في ذكر شروط[٤] الحد[٤] ويحققون في استيفاء جوانبه لفظاً ومعنى غير انهم اذا شرعوا في تحديد الاشياء وتحقيق ماهياتها ياتون بابعد ما ياتي به المتكلمون كمن يتقن علم العروض ولا طبع له في الشعر او كمن يكون له طبع ولا مادة له من النحو والادب فيعود حسيراً[٥] ويصبح[٦] اسيراً ولعلهم معذورون لان الظفر بالذاتيات المشتركة والذاتيات الخاصة[٧] عسير جداً

فنقول في تحديد الحد وشرايطه ان الحد ينقسم[٨] الى ثلاثة معانٍ حد لفظي هو شرح الاسم المحض كمن يقول حد الشيء هو الموجود والحركة هي النقلة[٩] والعلم هو المعرفة وليس يفيد ذلك الا تبديل لفظ بما هو اوضح منه[١٠] عند السايل على شرط ان يكون مطابقاً له

---

٧) ب ز بعد — ٨) ب بجميع — ٩) ا حاشية ب كذا ا متن انواع
٢٤١ — ١) ب بعد من — ٢) من الاشيا ما لم — ٣) ب ىىاىعون النقط ليست من الاصل — ٤) ب شرايط الحدود — ٥) ب ىى حيرا — ٦) ب او اصبح — ٧) ب الخاصية — ٨) ىصرف — ٩) ب العلة — ١٠) ب س

طردًا وعكساً

٢٤٢ *وحد رسمي* وهو تعريف[1] الشيء بعوارضه ولوازمه كمن يقول حدّ الجوهر[2] القابل للعرض وحد الجسم هو المتناهي في الجهات القابل للحركات[3] وقد يفيد هذا القول نوع وقوف على الحقيقة من جهة اللوازم وقد لا يفيد

وحد حقيقي هو تعريف لحقيقة الشيء وخاصيته التي بها هو ما هو وانما هو ما هو بذاتيات تعمه وغيره وبذاتيات تخصه والجمع والمنع ان اريد بهما هذان المعنيان فهو صحيح فيما يجمعه من الذاتيات العامة والخاصة وهو الجنس والفصل وما يمنع غيره فيقع من لوازم الجمع والطرد والعكس يقع ايضاً من اللوازم

ومن شرايطه انه يجب ان يكون اعرف من المحدود ولا يكون مثله ولا دونه في الخفاء والجلاء وان لا يعرف الشيء بما لا يعرف الا به الى غير ذلك فيما ذكر فاذا ثبت ما ذكرناه من تحديد الحد بعد التفصيل

قال من حاول الجمع بين الغايب والشاهد بالحد والحقيقة حد العالم في الشاهد انه ذو العلم والقادر[4] ذو القدرة والمريد ذو الارادة

٢٤٣ فيجب طرد ذلك في الغايب والحقيقة لا تختلف شاهدًا او غايباً قيل له هذا تعريف الشيء بما هو دونه في الخفا والجلا فان الانسان ربما يعرف كون زيد متحركاً ويشك في الحركة حتى يبرهن على ذلك

---

٢٤٢ — ١) ب عرض لعوارض الشي — ٢) ب ز هو — ٣) ب ز والسكنات — ٤) ب ز انه

و كذلك في جميع الاوصاف فكيف اقتبست معرفة الاجلا[1] من الاخفا[2] وايضاً فان ذا الشيء[3] قد يكون[3] على سبيل الوصف والصفة[4] وقد يكون على سبيل الفعل والمفعول وقد يكون على سبيل الملك والمملوك اليس روي[5] في التنزيل[6] رَفِيعُ ٱلدَّرَجَاتِ ذُو ٱلْعَرْشِ ثم العرش خلقه وملكه وليس صفة قايمة بذاته فما انكرتم ان يكون[7] معنى كونه ذا العلم والقدرة

قال[8] قد يقتبس اثبات العلم والقدرة من كونه عالماً وقادراً وقد يقتبس من كون الشيء معلوماً ومقدوراً

فيقول المتعلق بالمعلوم علم والمتعلق بالمقدور قدرة فاذا قام الدليل على كونه عالماً بالمعلوم فيجب ان يكون عالماً بالعلم[9]

وتحققه ان العلم احاطة بالمعلوم ويستحيل ان تكون الذات محيطاً او متعلقاً فيجب ان يكون للذات[4] صفة احاطة[10] هي المحيطة المتعلقة بالمعلومات

قالت المعتزلة معلوم الله بكونه عالماً لا بالعلم ولا بالذات ولا معنى ٢٤٤
لكون المعلوم معلوماً الا انه غير مخفى على العالم كما هو عليه فليس ثم تعلق حسي او وهمي حتى يحال[1] به على العلم او على الذات وقولكم العلم احاطة بالمعلوم[2] تغيير عبارة وتبديل لفظ بلفظ والا فالعلم والاحاطة والتيقن عبارات عن معبر واحد ومعنى كون الذات عالماً

---

٢٤٣ — ١) ب اجلى — ٢) ب اخفى — ٣...٣) ب - — ٤) ب - — ٥) ب قد ورد — ٦) ١٥ , ٤٠ — ٧) ب كونه — ٨) ب ز الصفاتية — ٩) ب بعلم — ١٠) ب الاحاطه

٢٤٤ — ١) ب ز العلم — ٢) ب الم... —

انه محيط وكذلك معنى كونه محيطاً انه عالم وانما وقعتم في الزام لفظ الاحاطة لظنكم ان الاحاطة لو تحققت للذات كانت تلك الاحاطة كاحاطة جسم بجسم وذلك الاشتراك في اللفظ والا فمعنى الاحاطة هو العلم وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ محيط وبكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير

قالت الصفاتية العقل الصريح يفرق بين كون الشيء معلوماً وبين كونه مقدوراً[1] وكيف لا وكونه معلوماً اعم من كونه مقدوراً[2] فان المعلوم قد يكون قديماً وقد يكون حادثاً وواجباً وجايزاً ومستحيلاً وكونه مقدوراً ينحصر في كونه ممكناً جايزاً[3] ثم نسبة المعلوم الى الذات
٢٤٥ من حيث هي [1]ذات واحدة كنسبة المقدور من حيث هي ذات[1]

فنقول نسبة الذات اليهما[2] على قضية واحدة عندكم ام تختلف النسبة فان كان نسبة الذات اليهما على قضية واحدة فيلزم ان لا يكون احدهما اعم والثاني اخص ويجب ان يكون كل معلوم مقدوراً كما كان كل مقدور معلوماً وان اختلف وجه النسبة بالاعم والاخص علم انه ما كان مضافاً الى الذات بل الى صفة وراء الذات وذلك مما يخبر[3] عنه التنزيل بالعلم والقدرة

قالت المعتزلة تختلف وجوه الاعتبارات في شيء واحد ولا يوجب ذلك تعدد الصفة كما يقال الجوهر متحيز وقايم بالنفس وقابل للعرض[4] ويقال للعرض[5] لون[6] وسواد[7] وقايم بالمحل فيوصف الجوهر والعرض بصفات هي صفات الانفس التي لا يعقل الجوهر والعرض

٣...٣) ب –
٢٤٥ – (١...١) ب – — ٢) ب عن — ٣) ب وا حاشية عبّر — ٤) ب بالعرض — ٥) ب العرض — ٦) ب لكون — ٧) ب سوال

دونها ثم هذه الاوصاف لا تشعر بتعدد في الذات ولا بتعدد صفات هي ذوات قايمة بالذات ولا بتعدد احوال ثابتة في الذات كذلك نقول في كون الباري تعالى عالماً قادراً

قالت الصفاتية ليس في وصف[1] الجوهر والعرض بهذه الاوصاف ٢٤٦
اكثر من اثبات حقيقة[2] واحدة لها خاصية تتميز بها عن غيرها وهذه العبارات دالة على تلك الخاصية وهي الحجمية في الجوهر والسوادية في العرض مثلاً فاما تحيزه وقبوله للعرض[3] فذلك تعرض لنسبة الجوهر الى الحيز ونسبته الى العرض اما تقديراً او تحقيقاً وبمثل ذلك نقول في حق الباري سبحانه انه موجود قديم قايم بنفسه غني احد صمد غير متناهي الوجود والذات وكل هذه الاوصاف ترجع الى حقيقة واحدة واما وصفه بكونه حياً عالماً قادراً انما هو راجع الى حقايق مختلفة وخواص متباينة تختص كل صفة بخاصية وحقيقة لا تتعداها ولكل واحدة فايدة خاصة تخصها ودليل خاص يدل عليها ومتعلق خاص يختص بها والحقايق اذا اختلفت من هذه الوجوه فقد اختلفت في ذواتها ولا يسد احدها مسد الاخر والعقل انما يميز هذه المعاني بهذه الوجوه والا فاعراض متعددة[4] اذا قامت بمحل واحد لم
يحكم العقل باختلافها وتعددها الا باختلاف خواصها واثارها ٢٤٧
وفوايدها ودلايلها ومتعلقاتها ومن المستحيل في العقل اجتماع خواص مختلفة في حقيقة واحدة فلو جاز اثبات ذات لها حكم العلم والقدرة والارادة والحيوة لجاز اثبات حقيقة واحدة لها حكم العرض والجوهر

---

٢٤٦ — ١) ب وصفنا — ٢) ا ذات — ٣) ب العرض — ٤) ب الـ...

وجاز اثبات علم له حكم القدرة وجاز[1] اثبات لون له حكم الكون ويلزم على ذلك اجتماع المتضادات[2] وذلك من احل ما يتصور

ومما يوضح ذلك وهو اقوى ما يتمسك به في اثبات الصفات قولنا الله عالم قادر وقول المعطل مثلاً ليس بعالم ولا قادر اثبات ونفي لا محالة فلا يخلو الامر فيه اما ان يرجع الاثبات والنفي الى الذات واما ان يرجع الى الصفات واما ان يرجع الى الاحوال ومستحيل رجوعهما الى الذات فانها معقولة دون الاتصاف بالعالمية[3] اذ ليس من ضرورة العلم كونه ذاتاً قايماً بالنفس مستغنياً من كل وجه ان يعلم كونه عالماً ولذلك كان الدليل على كونه قايماً بالنفس غير الدليل على ٢٤٨ كونه عالماً قادراً ولا من ضرورة نفي العالمية نفي الذات فان جماعة من المعطلة نفوا كونه عالماً وقادراً مع اقرارهم وعلمهم بثبوت الذات ويستحيل رجوعهما الى الحال فانها لا تنفى على حيالها ولا تثبت وقد ابطلنا القول بالحال فلم يبق الا القسم الاخير[1] وهو الرجوع الى الصفات

قالت المعتزلة انتم اول من اثبت حقايق مختلفة وخواص متباينة لذات واحدة حيث قلتم الرب تعالى عالم بعلم واحد يتعلق بجميع المعلومات ومن المعلوم ان العلم بالسواد مثلاً ليس يماثل العلم بالبياض بل يخالفه لان المثلين عندكم لا يجتمعان وقد يجتمع العلمان المختلفان[2] فعلمه سبحنه في حكم علوم مختلفة وكذلك القدرة الازلية تتعلق

---

٢٤٧ — ١) ب ـ — ٢) ب ز في حقيقة واحدة — ٣) ا حاشية والقادرية

٢٤٨ — ١) ب الاخر — ٢) ب ـ —

بمقدورات لا تتعلق القدرة الحادثة بها فهي في حكم قدر مختلفة وكذلك الارادة والسمع والبصر واظهر من ذلك كله الكلام فانه صفة واحدة ازلية وهي في ذاتها امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ومعلوم[3] ان هذه حقايق مختلفة قد ثبتت لكلام واحد فان ٢٤٩
قلتم هذه الحقايق ترجع الى الوجوه والاعتبارات فنحن نقول كذلك في ذات الباري سبحانه وان رددتم ذلك الى الاحوال فمن مذهب ابي هاشم انها احوال وعلى كل وجه قدرتموه يلزمكم مثله في الذات والصفات وقولكم ان المعاني انما تتعرف بعددها من خواصها ومتعلقها واثارها وادلتها صحيح في الشاهد غير مسلم في الغايب بل باجماع منا في مسايل وانفراد منكم في مسايل خالفنا هذه القاعدة فان القدم والوجوب بالذات والوحدة والقيام بالذات والبقا والديمومية[1] وانه اول واخر[2] وظاهر وباطن منزه عن المكان مقدس عن الزمان حقايق مختلفة لو اعتبرناها شاهدًا لكان[3] لكل واحدة منها دليل خاص يدل عليه ومع ذلك لا يوجب[2] تعددًا في الصفات بالاتفاق وعندكم الامر والنهي في الشاهد يتباينان[4] ويتضادان وما يدل[5] على الامر غير ما يدل[5] على النهي وكذلك الخبر[6] والاستخبار يتمايزان من حيث الحقيقة والدليل والمتعلق[7] فان متعلق الامر غير متعلق الخبر[8] والخبر يتعلق بالقديم[9] والامر لا يتعلق[1] ٢٥٠

٣) ب ومن المَ...

٢٤٩ — ١) ب والديومه — ٢) ب ـ و... و... — ٣) ب ز ذلك — ٤) ب يتنافيان — ٥) ب دل — ٦) ب المخبر — ٧) ب التعلـ — ٨) ب ز لان — ٩) ا في الهامش والحادث

٢٥٠ — ١) ا في الهامش الا بالحادث —

به واختلافهما من حيث التعلق اوجب اختــلافهما في الشاهــد ثم لم نستدل باختلافهما في الشاهد على اختلافهما في الغايب بل كلامه امر ونهي مع ان الامر يتعلق بالمأمورات دون المنهيات والنهي يتعلق بالمنهيات دون الماموات والخبر يتعلق بكل ما يتعلق به العلم معدوماً وموجودًا وواجباً وجائزًا ومستحيلًا •

واما استدلالكم بطريق النفي والاثبات على اصل نفاة الاحوال غير مستقيم فان عندهم النفي والاثبات في كل شيء يرجعان الى امر مخصوص معين فلا يتصور اثبات ذات على الاطـلاق الا في مجرد اللفظ او يرجع الى وجه واعتبار فقولنا عالم يرجع الى العلم بذات على وجه واعتبار وعند مثبتي الاحوال قولنا عالم يرجع الى اثبات ذات على حال كونه عالماً هذا كمن يعرف[2] بكونه موجودًا ولا يعرف[2] بكونه واحدًا وغنياً وقديماً اليس النفي والاثبات في ذلك لا يرجع الى الصفات الزايدة على الذات وانما يرجع الى الاعتبارات والوجوه كذلك نقول في الصفات فبطل استدلالكم بالنفي والاثبات

٢٥١ قالت الصفاتية العلم من حيث هو علم حقيقة واحدة وليس[1] خاصية واحدة وانما تختلف العلوم باعتبار[2] متعلقاتها وتتماثل باتحاد المتعلق وليس يخرج ذلك الاعتبار نفس العلم عن حقيقة العلمية حتى لو قدرنا تقديرًا لمحال جواز بقاء العلم الحادث لتعلق العلم الحادث بمعلومين ومعلومات

والسر فيه ان العلم على كل حال يتبع المعلوم عدماً ووجودًا فــلا يكسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة فالعلوم تختلف في الشاهد

———

٢) ب يعترف

٢٥١ — ١) ا وله — ٢) ا في الهامش باختلاف

لاستحالة البقا وتقدير اختـلاف المتعلقات والعلم القـديم في حكم علوم مختلفة لا في حكم خواص[2] متباينة وكذلك نقول في الكلام فـان الامر والنهي والخبر والاستخبـار شملتهما حقيقة الكلام فاجتمعت في حقيقة واحدة واختلفت اعتبارات تلك الحقيقة بالنسبة الى المتعلقات وهذا غير مستبعد وانما المستحيل كل الاستحالة اثبات ذات واحدة لها خاصية العلم وخاصية القدرة والارادة الى[3] غير ذلك من[3] ساير الصفات حتى يلزم ان يقال يعلم من حيث يقدر ويقدر من حيث يعلم ويقدر[4] بعالمية ويعلم[5] بقادرية وتجتمع صفتان[6] وخاصيتان لذات واحدة وذلك غير معقول واما صفات الذات التي ليست وراء الذات فانها راجعة الى النفي لا الى الاثبات فمعنى كونه قـديماً انه لا
اول له ولا اخر ومعنى كونه واحدًا انه لا شريك له ولا قسيم ومعنى ٢٥٢
كونه غنياً انه لا حاجـة له ولا فقر ومعنى كونه واجباً بـذاته ان وجوده غير مستفاد من غيره ومعنى كونه قايماً بنفسه انه غير محتاج الى مكان وزمان بل هو مستغن على الاطلاق عن الموجد والمكان والمحل بخلاف قولنا انه عالم قادر فان العالم ذو العلم حقيقة[1] والقادر ذو القـدرة حقيقة والاحكام والاتقـان دليل العلم واثره والوجود والحصول دليل القدرة واثرها فهما معنيان معقولان بحقيقتهما فـلا يتحدان في ذات كما لا يتحدان بذاتهما حتى يكون حقيقة احـدهما حقيقة الثاني وكذلك قلتم معاشر المعتزلة ان العالمية ليس بعينها معنى

---

٢) ب ز مختلفة وحقايق — ٣..٣) ب ـ — ٤) ب فيحلق — ٥) ب ويقدر حكم بقادريته — ٦) ب حقيقتان
٢٥٢ — ١) ب ـ —

القادرية لجواز العلم باحدهما مع الجهل بالثاني

وقال ابو هاشم العالمية حال والقادرية حال ومفيدهما حال يوجب الاحوال كلها[٢] فلا فرق في الحقيقة بين اصحاب الاحوال[٢] وبين اصحاب الصفات الا ان الحال متناقض للصفات[٣] اذ الحال[٢] لا يوصف بالوجود ولا بالعدم والصفات موجودة ثابتة قايمة بالذات ويلزمهم مذهب النصارى في قولهم واحد بالجوهرية[٤] ثلاثة بالاقنومية ولا يلزم ذلك التناقض مذهب[١] الصفاتية ٢٥٣

واما الاستدلال بالنفي والاثبات فصحيح واعتراضكم فاسد فنقول قد قام الدليل على كون الصانع عالماً قادراً فلا يخلو الحال اما ان يكون الاسمان[٢] عبارتين عن معبّر واحد من غير تفاوت اصلًا فيلزمكم[٣] ان تفهم العالمية بفهم[٤] القادرية ويلزمكم[٣] ان تنفى العالمية من نفي القادرية ويلزمكم[٣] ان يوجد العالم من حيث كونه عالماً فحسب[٥] ولا يحتاج الى اثبات كونه قادراً ويلزمكم[٣] ان يدل على العالمية كما[٦] يدل على القادرية ومن المعلوم الذي لا مرية فيه انه ليس اطلاق لفظ العالم القادر كاطلاق لفظ الموجد الخالق فانا ندرك ببداية عقولنا فروقاً ضرورية[٧] بين كونه عالماً قادراً وبين كونه موجداً خالقاً فلو كان الاسمان مترادفين ترادف هذين الاسمين لكنا لا ندرك بعقولنا هذه التفرقة ثم ليس يجوز ان يقال احد الوصفين وصف اثبات والثاني وصف نفي فانهما في محل تصور الفهم متساويان وليس

---

٢) ب سه — ٣) ب الحال — ٤) ب في الجوهر

٢٥٣ — ١) لمذهب — ٢) ب الاسما — ٣) ب فيلزم — ٤) من فهم —

٥) ب فحينئذ — ٦) ب ما — ٧) ب فرقا ضروريا

يجوز ان يقال احدهما وصف اضافة والثاني وصف حال وصفة اذ الاضافة من لوازمها لذاتها بل هما حقيقتان تعرض لهما الاضافة الى المتعلقات والاضافة معنى لا تعرض له الاضافة واذا بطلت هذه ٢٥٤
الوجوه تعين انهما صفتان قايمتان بالذات عبر الشرع عن احداهما بالعلم وعن الثانية بالقدرة

قالت المعتزلة نحن لا ننكر الوجوه والاعتبارات العقلية لذات واحدة ولا نثبت الصفات الا من حيث تلك الوجوه اما اثبات صفات هي ذوات موجودات ازلية قديمة قايمة بذاته هو المنكر عندنا فانها اذا كانت موجودات وذوات وراء الذات فاما ان تكون عين الذات واما ان تكون غير الذات[1] فان كانت عين الذات[1] فهو مذهبنا وبطل قولكم هي وراء الذات وان كانت غير الذات فهي[2] حادثة[3] او قديمة وليس من مذهبكم انها حادثة وان كانت قديمة فقد شاركت الذات في القدم والوجوب بالذات ونفى الاولية فهي المة[4] اخرى فان القدم اخص وصف القديم والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم

ومن الالزامات على قولكم انها قايمة بذاته ان القايم بالشيء
محتاج الى ذلك الشيء حتى[5] لولاه لما تحقق له وجود به[1] فيلزمكم ٢٥٥
اثبات خصايص الاعراض في الصفات فان العرض هو المحتاج الى محل يقوم به ويلزمكم اثبات التقدم والتأخر الذاتي العقلي في

٢٥٤ — ١ .. ١) ب ــ — ٢) ا افهي — ٣) ب ام — ٤) ب الهية — ٥) ب ــ
٢٥٥ — ١) ا ز ويكون وجوده به [ب ــ] القايم بذاته اسبق . وما ورد في هذا الموضع لا معنى له فلا ريب في ان الناسخ خطئ

الذات والصفات وهذا كله محال

وساعدهم جماعة من الفلاسفة المعطلة في الزام هذه الكلمات وزادوا عليهم بان قالوا قام الدليل على ان واجب الوجود[2] مستغن على الاطلاق من كل وجه فمن اثبت له صفة[3] لذاته ازلية[3] معاً وحقيقة قايمة بذاته فقد ابطل الاستغنا المطلق من الصفة والموصوف جميعاً • واثبت الاحتياج والفقر في الصفة والموصوف جميعاً اما الصفة فاحتاجت في وجودها الى ذات تقوم[4] بها اذ يجب ان تقول قام العلم بالباري واستحال ان تقول قام الذات بالعلم واما الموصوف فانما يتم كما له في الالهية اذا قامت به هذه الصفات حتى لولاها لما كان الاهاً مستغنياً على الاطلاق فاذًا المستغنى على الاطلاق لا يكون الا واحدًا من كل وجه ولا كثرة فيه من وجه

٢٥٦ *قالت الصفاتية* كما انكرتم اثبات صفات[5] ازلية انكرنا عليكم اثبات موصوف بلا صفة انكارًا بانكار واستبعادًا باستبعاد وتقسيمكم انها عين الذات ام غير الذات انما يصح اذا[1] كان التقسيم دايرًا بين النفي والاثبات فان من قال هذا عينه وهذا غيره قد يعنى به انهما شيئان فهذا شيء وذاك شيء اخر وقد يعنى به انهما شيئان ويجوز[2] وجود احدهما مع عدم الثاني او مع تقدير عدم الثاني ونحن لا نسلم ان الصفات اغيار ولا نقول انها عين الذات لان حد الغيرين عندنا هو المعنى الثاني لا المعنى الاول ثم ان جاز لمثبتي الاحوال القول

---

٢) ب ز بذاته — ٣...٣) ب ازلية لها — ٤) ب به ان — ٥) ب صفة
٢٥٦ — ١) ب ان لو — ٢) ب يجوز —

بان الحال لا موجودة ولا معدومة جاز لمثبتي[٣] الصفات[٤] القول بان الصفات[٤] لا عين الذات ولا غير الذات على ان كل حقيقة التأمت من امرين محققين في الشاهد مثل الانسانية فانها التأمت من حيوانية وناطقية عند القوم فاذا قيل الناطقية عين الانسانية او غيرها لم يصح[٥] بانها لا عينها ولا غيرها وكذلك جزء كل شيء لا عينه ولا غيره ثم هب انا[٦] نسلم الغيرية بالمعنى الاول فقولكم ان كانت[٧] قديمة اوجب ان تكون الاهاً دعوى مجردة بل هو محل النزاع وقولكم القدم هو اخص وصف الاله دعوى لا برهان عليها فان[١] معنى الالهية ٢٥٧ هو ذات موصوفة بصفات الكمال فكيف نسلم ان كل صفة ازلية الاه ثم من قال القدم اخص الاوصاف فيجب ان يبين اعم الاوصاف فان الاخص انما يتصور بعد الاعم فما الاعم فان كان الوجود هو الاعم والقدم هو الاخص فقد التأمت حقيقة الالهية من اعم واخص فالاخص عين الاعم او غيره ويلزم على مساق ذلك ما الزمتموه على الصفات

واما قولكم ان الصفات لو قامت بذاته تعالى لاحتاجت اليها وكان حكمها حكم الاعراض وكان وجود الموصوف اسبق واقدم بالذات على وجود الصفة فهذا مما[٢] يستحق ان يجاب عنه

فنقول معنى قولنا الصفات قامت به انه سبحانه يوصف بها فقط من غير شرط اخر والوصف من حيث هو وصف لا يستدعى

---

٣) ا المثبت — ٤...٤) ب ـ — ٥) ب ز (التقسيم فانها — ٦) ب ان — ٧) ا محرف غيراً ب كان غيرا

٢٥٧ — ١) ب ز من قال — ٢) ب ما ا ز (ثانيا) لا

الاحتياج والاستغنا ولا التقدم ولا التأخر فان الوصف بكونه قديماً واجباً بذاته من حيث هو وصف لا يستدعي كون القدم والوجوب محتاجاً الى الموصوف ولا كون الموصوف سابقاً بالقدم[٣] والوجوب بل الاحتياج انما يتصور في الجواهر والاعراض حيث لم تكن
٢٥٨ فكانت فاحتاجت الى موجد لجوازها[١] وتطلق على الاعراض خاصة حيث لم تعقل الا في محال واحتاجت الى محل وبالجملة الاحتياج انما يتحقق فيما[٢] يتوقع حصوله فيترقب[٣] وجوده ولن يتصور الاحتياج في القدم

واما الجواب عن قول الفلاسفة انه تعالى مستغن على الاطلاق قيل الاستغنا من حيث الذات انه لا يحتاج الى مكان ومحل والاستغنا من حيث الصفات انه لا يحتاج الى شريك في القدرة والفعل ومعين في العلم والارادة ووزير[٤] في التصرف والتدبير فهو تعالى مستغن على الاطلاق وانما يستغني بكمال[٥] صفاته وصفات جلاله فكيف يقال انه احتاج الى ما به استغنى اليس القول بانه استغنى بوجوبه في وجوده عن موجد[٦] ولا يقال انه لما استغنى عند ذلك كان محتاجاً اليه[٧] كذلك نقول انه استغنى بذاته وصفاته فلا الموصوف محتاج الى الصفة ولا الصفة احتاجت الى الموصوف وانما يتحقق الاحتياج ان لو كانت الصفة على مثال الالة[٨] والاداة[٩]

---

٣) ب على القدم

٢٥٨ — ١) ب بجـ.. — ٢) ب الى ما — ٣) ب فيرتقب — ٤) ب ووزيرًا — ٥) ب بجمال — ٦) ب موجود ا ز موجب صحيح — ٧) ب ز اليه — ٨) ا الاله — ٩) ا الاذوات —

والصفات الازلية[10] يستحيل ان تكون الة فبطل الالزام وزال الايهام

قالت الفلاسفة القسمة الصحيحة العقلية ان الموجود ينقسم الى ٢٥٩
واجب بذاته والى ممكن بذاته وواجب بغيره فالواجب بذاته ليس[1] يتصور الا واحداً[2] من كل وجه[2] لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا كثرة اجزاء عددية ولا كثرة معان عقلية والا فيلزم ان يشترك في وجوب الوجود وينفصل كل واحد عن صاحبه بفصل يخصه فحينئذ تتركب ذاته من جنس وفصل ثم تكون الاجزا مقومات للجملة لا محالة والمقوم اقدم من المقوم وما يقوم بالشيء[3] لا يكون واجباً بذاته[4] بل بالمقوم والواجب بذاته لن يتصور الا واحداً والمعاني التي اثبتموها اما ان تكون واجبة بذاتها فيلزم ان يكون اثنان واجبا الوجود وذلك محال كما قدمناه واما ان لا تكون واجبة بذاتها بل يكون قوامها بالذات فيلزم ما ذكرناه انفاً

قيل لهم قسمة الوجود الى واجب بذاته والى واجب بغيره دليل قاطع على نقض الزامكم فان الوجود من حيث هو وجود قد عم الواجب والجايز والوجوب من حيث هو وجوب قد خص الواجب
فاشتركا في الاعم وافترقا في الاخص وما به عم غير ما به خص فتركبت ٢٦٠
الذات من وجود عام[1] ووجوب[2] خاص فهو كتركيب الذات من واجب الذات[3] قد شملت الواجبين ويفصل[4] كل واحدهما بفصل[4]

---

١٠) ب ز ليست الات الذات ولا كل صفة لموصوف يستحق ان

٢٥٩ — ١) ب لن — ٢...٢) ب - — ٣) ب الشي الا — ٤) ب -

٢٦٠ — ١) ب - — ٢) ب ز عام و — ٣) ا واجبي والذات ولعله واجبَي الذات — ٤...٤) ب اجزا به —

عن الواجب الاخر

قالت الفلاسفة الوجود ليس يعم القسمين بالسوية بل هو في احدهما بالاولى والاول وفي الثاني بلا اولى ولا اول فلم يكن جزا[٥] مقوماً فلم يصلح ان يكون جنساً فلم يلزم التركيب[٦] منه والتقوم به

قلنا هذا بعينه في الوجوب جوابنا فان الوجوب ليس يعم القسمين بالسوية فلم يكن الوجوب جزا مقوماً فلم يصلح ان يكون جنساً فلم يلزم التركيب[٦] منه والتقوم به

قالت الفلاسفة الوجوب معنى سلبي معناه ان وجوده غير مستفاد من غيره فلم يصلح ان يكون فصلاً للوجود

قلنا واذا لم يصلح ان يكون فصلاً لكونه معنى سلبياً فلا يصلح ان يكون جنساً لكونه معنى سلبياً[٧] والزمتمونا كونه جنساً اذ قلنا ذاته تعالى واجبة لذاتها[٨] وصفاته تعالى واجبة لذاتها[٨] ايضاً بمعنى ان وجودها غير مستفاد من غيرها فلم لا يجوز ان يكون اثنان[٨] كل واحد[٨] واجب الوجود لذاته فان الزمتمونا
بالاشتراك[٩] في شيء والافتراق في شيء آخر[١] لزمكم في الوجوب ٢٦١
والوجود كذلك

قالت الفلاسفة الوجود يطلق على الموجودات بالتشكيك لا بالتشريك ولا[٢] بالتواطؤ اذ[٣] معناه انه وان عم الا ان عمومه ليس بالتسوية فانه في الواجب لذاته وبذاته فهو اولى واول وفي الجايز لغيره

---

٥) ب جزوا — ٦) ب التركيب — ٧) ب ز وكيف — ٨...٨) ب ـ — ٩) ب الاش...

٢٦١ — ١) ب ـ — ٢) ا في الهامش ب ـ — ٣) ب و —

وبغيره فهو لا اولى ولا اول فلم يصلح ان يكون جنساً فلم[٤] يلزم منه التركيب[٥] من جنس وفصل بخلاف موجودين واجبين كل واحد منهما وجوبه[٦] بذاته وينفصل كل واحد منهما عن الاخر بفصل ذاتي كالعلمية فانها والذات تشتركان في[٧] وجوب الوجود وينفصل احدهما عن الاخر بفصل ذاتي وكذلك العلم والقدرة المشتركان في[٧] كونهما معنيين متباينين ثابتين ازليين وينفصل احدهما عن الاخر بفصل ذاتي فتكون الالهية حقيقة ما متركبة من ذات قايمة بنفسها وصفات مختلفة قايمة بالذات فلا يوجد فرق بين الانسانية المركبة من الحيوانية والناطقية وبين الالهية المركبة من الذات والصفات وحينئذٍ لا فرق بين التاليف المحسوس[٨] والتاليف المعقول

قبل لهم انتم وضعتم هـذه الاصطلاحات[١] حيث ضـاق بكم ٢٦٢
التزام[٢] الوجود وشموله

فنقول العموم اذا حصل معنى[٣] مفهوم من لفظ متصور في ذهن كان شموله بالسوية لست اقول شموله بالنسبـة الى ساير الموجودات بل اقول شمولـه بالنسبة الى قسميـة الاخصين به وهو الوجوب والجواز والقول بانه في الواجب اولى واول تفسير لمعنى الواجب اي هو ما يكون الوجود له اولى واول حتى لو تركنا لفظ الواجب جانباً وقلنا الوجود ينقسم الى ما يكون الوجود[٣] له اولى واول والى مـا يكون الوجود لـه لا اولى ولا اول كان التقسيم صحيحاً مفيـدًا

---

٤) ب فل — ٥) ب ..كب — ٦) ب وجوده — ٧...٧) ب ـ — ٨) ب وبين

٢٦٢ — ١) ب الاصطلاح — ٢) ب الزام — ٣) ب ـ —

لفايدة[٤] الاولى ثم الوجوب لا يفهم الا وان يفهم الوجود اولا حتى لو رفع الوجود في الوهم ارتفع الوجوب بارتفاعه وهو[٥] معنى ذاتي فالوجود ذاتي للواجب بهذا المعنى وبمعنى انه اولى[٦] به وانه لذاته وبذاته وانه لغيره على خلاف ذلك

ومن العجب انهم قالوا الوجوب معنى سلبي حتى لزمهم ان يقولوا الجواز الذي في مقابلته معنى ايجابي وليت شعري كيف يستجيز العاقل من عقله ان يرد معنى الوجوب الى السلب والجواز الى الايجاب اليس[٧] الوجود اولى بالواجب فكيف صار اولى بالجائز اليس الوجوب
٢٦٣ تأكيداً للوجود فكيف تأكد الوجوب بالسلب وهل هذا كله الا تحير العقل ودوار[١] في الراس وتطرق الوسواس الى صدور الناس

ثم نقول ان سلم لكم ان الوجود ليس بجنس فلم يخرج عن كونه عاماً شاملاً للقسمين اذ لولا شموله[٢] والا لما صح التقسيم فان التقسيم انما يرد على المعنى لا على مجرد اللفظة[٣] فالمعنى العام للواجب والجائز غير المعنى الخاص باحد القسمين فاذا[٤] لم يكن التركيب[٥] تركباً من جنس وفصل كان تركباً من عام وخاص فيفيد[٦] احدهما من التصور ما لا يفيده الآخر فيلزم منه[٧] عين ما يلزم من الفصل والجنس

قالت الفلاسفة التميز بينهما تميز[٨] في الذهن بالاعتبار العقلي لا في الوجود

---

٤) ب مفيده الفايدة — ٥) ب وهذا هو — ٦) اولا واول فانه له — ٧) ب ز كان

٢٦٣ — ١) ب دوران — ٢٠٢) ب ـ — ٣) ب اللفظ — ٤) ب بان
٥) ب التركب — ٦) ا يفيد — ٧) ب ـ — ٨) تميزا —

فبل لهم[٩] التميز بين العرضية واللونية تميز في الذهن بالاعتبار العقلي لا في الوجود وكذلك الانسانية في كونها مركبة من حيوة ونطق فما الفرق بين وجود عام[١٠] ووجوب[١١] خاص وبين عرض عام ولون خاص والتركيب[١٢] كالتركيب[١٢] الا ان احد العامين والخاصين من[٩] جنس وفصل على اصطلاح[١٣] المنطق فيصلح[٩] ان يركب منهما حد الشيء والثاني عام وخاص لا يصلح[٩] ان[٩] يركب منهما حد الشي والفرق من هذا الوجه ليس يقدح في غرضنا من الالزام فانا لم نلزم ٢٦٤
كون الباري تعالى محدوداً بل الزمنا كونه موصوفاً والموصوف بالصفة اعم من المحدود بالحد ثم القول بان تركبه بالقياس الى عقولنا واذهاننا تسليم المسئلة وزيادة امر على الصفاتية ويلزم عليه ان يقال له مادة[١] وجنس وفصل وخاصية وعرض الى غير ذلك من انواع التركيب بالقياس الى عقولنا لا بالقياس الى ذاته ثم هو معرفة المعلوم على خلاف ما هو به فانه في ذاته غير مركب[٢] وفي التصور العقلي مركب ثم الوجوب ان كان معنى اثباتياً في الذهن غير اثباتي في الخارج فذلك تغيير حقيقة الشيء الواحد بالنسبة الى شيئين والحقايق لا تختلف بالنسبة اصلاً وان كان الوجوب معنى سلبياً في الذهن فقد استغنى بكونه نفياً عن الزام التركيب الذهني وعندهم المعاني السلبية لا توجب التكثير سواء كانت في الذهن او في الخارج والمعاني الايجابية الغير اضافية[٣] لا تخلوا من التكثر سواء كانت في الذهن او

---

٩) ب سـ — ١٠) ب العام — ١١) ا محرف وجوب وب كذا — ١٢) ب التركيب — ١٣) ا حاشية ارباب

٢٦٤ — ١) ب ز وصورة — ٢) ب متركب — ٣) ب الاضافية —

في خارج[٤] ومن المعلوم انا اذا قلنا يعلم ذاتـه ويعلم غيره فليس علمـه بذاته علما بغيره من الوجـه الذي كان علما بذاته بل اعتبـار علمه
٢٦٥ بذاته غير اعتبار علمه بغيره واعتبار اضافة العقل الاول اليه عندكم غير اعتبار اضافـة العقل الثاني اليه واذا اختلفت الاعتبـارات والوجوه العقلية[١] لزمكم التكثير في الذات فنحن نسمي كل اعتبار صفة وما سميتموه بالمعاني[٢] السلبية فعندنا القدم والوحدة بمثابتهما فان معنى القديم انه لا اول لوجوده ومعنى الواحد انه لا انقسام لذاته وما سميتموه من المعاني بالمعاني الاضافية فعندنا كونه خـالقاً رزاقاً[٣] بمثابتهما فان معنى الخالقية يتصور من الخلق والرازقيـة من الرزق وبقي عندنا انا اثبتنا معاني من[١] كونه عالماً قادرًا حياً فان رده الى السلبية غير ممكن حتى يقال معنى كونه عالماً انه غير جاهل فان غير الجاهل[٤] قد يتصور ولا يكون عالماً فهو اعم وحتى يقال ان معنى كونه قادرًا انه غير عاجز فان غير العاجز قد يتصور ولا يكون قادرًا فنفى الاولية بالضرورة[٥] يقتضي القدم ونفى الانقسام لا يقتضى العلم والقدرة فقد يخلو الشيء عن الجهل والعلم كالجماد فاذًا معنى العالمية والقادرية ليس معنًى سلبياً وليس هو ايضاً معنى اضافياً فـان الاسم الاضافي من المضاف يتلقى بمعنى انه يحصـل الفعل اولا حتى يسمى فاعلًا وليس كذلك كونه عالماً قادرًا فان وجود المعلوم والمقدور من
٢٦٦ العلم والقدرة يحصـل فهو على خلاف وضع الاسامي الاضافيـة

٤) ب الخارج

٢٦٥ — ١) ب ـ — ٢) ا من المعاني — ٣) ب رازقا — ٤) ا الجهل —
٥) ا يقتضي الوحدة واما نفي الجهل والعجز

خصوصاً على اصلهم فانهم قالوا علمه تعالى[1] فعلى لا انفعالي وعند المتكلمين العلم يتبع المعلوم وعندهم المعلوم يتبع العلم والمقدور يتبع القدرة وعن هذا قالوا انما يصدر عنه العقل الاول لعلمه بذاته فاذا لم يكن العلم معنى سلبياً ولا معنى اضافياً ولا مركباً منهما فتعين انه صفة للموصوف

قالت الفلاسفة المبدا الاول يعقل ذاته ويعقل ما يلزم ذاته وعقله لذاته من حيث انه مجرد عن المادة لذاته وهو علة المبدإ الثاني وهو المعلول الاول فلزم وجوده من حيث انه يعقل ذاته وساير الاشياء تكون معلولة على نسق الوجود منه وتجرده لذاته عن المادة امر سلبي محض فلم تتكثر الذات بسلب شيء منه كما يقال الانسان ليس بحجر ولا مدر ولا نجم ولا شجر وكذا الى غير نهاية فهذا السلب وان بلغ الى غير النهاية لا يوجب تكثيراً في ذاته وانما قلنا ان تعقله[2] لذاته امر سلبي لان العقل هو المجرد عن المادة وتجريده عن المادة[3] سلب المادة عنه فلزم ان يكون عالماً لتجرده عن المادة[3] وعلايقها اذ المادة هي التي كانت حجاباً عن التعقلات[4] فلما ارتفع الحجاب[1] صار العقل ٢٦٧ مدركاً عند ارتفاع الحجاب[1] المحسوس ادراك الحس المحسوس وعند ارتفاع الحجاب المعقول ادراك العقل المعقول وليس يختص ذلك بتعقل الباري تعالى بل كل عقل ونفس اذا تجرد عن المادة عقل وادرك بمقدار تجرده ثم ذات العقل الاول لا يحتجب عن ذاته ابداً

---

٢٦٦ — ١) ب ز علم — ٢) ا محرف تعلقه — ٣...٣) ب ـ — ٤) ب التعلقات

٢٦٧ — ١...١) ب ـ —

فهو عاقل بنفسه ابدًا وكل[٢] عقل[٢] ونفس مفارق للمادة[٣] فحكمه كذلك الا ان من المواد ما يكون في اللطف ما يكون كالاجسام السماوية فكان حجابها لعقولها ونفوسها اقل تأثيرًا الى[٤] ان يصل في الدرجة العليا الى ما لا[٢] يخالط مادة البتة فيكون اكمل الاشياء تعقلًا وادراكًا[٢] ومن المواد ما يكون في اكثف ما يكون كالاجسام الارضية فكان حجابها لادراكاتها[٤] اكثر تاثيرًا الى[٢] ان ينزل[٢] في الدرجة السفلى الى ما لا يفارق مادة البتة فيكون اكثر[٥] الاشياء خمودا وجمودا والعقل الاول وان فارق المادة من كل وجه الا ان ذاته باعتبار ذاته ممكن الوجود فلم يخرج عن الامكان وطبيعة الامكان[٦] عدمية مادية لم يصل تعقله الى درجة العلة الاولى اذ[٧] هو
٢٦٨ اجل الاشياء ادراكًا لا اجل الاشياء كمالًا اذ هو برى عن طبيعة الامكان والعدم

قالت الصفاتية الباري تعالى يعلم ذاته ويعلم ما يلزم منه بعلمين ام بعلم واحد فان قلتم المعلومان يستدعيان علمين فقد ناقضتم مذهبكم وزريتم[٦] علينا وان قلتم بعلم واحد فيعلم الذات من حيث يعلم اللازم ويعلم اللازم من حيث يعلم الذات فيجب ان تكون الذات لازماً واللازم ذاتاً لانه انما يلزم منه ما يلزم لعلمه بذاته وهو من حيث ذاته يعلم اللازم فيوجد منه الذات كما يوجد[١] منه اللازم او كان لا يوجد منه اللازم كما لا يوجد منه الذات وان كان يعلم الذات لا من

٢...٢) ب سـ — ٣) ب لمادة — ٤...٤) ب بعد «اكثر تاثيرا» — ٥) ب احسن — ٦) ا وزدتم — ٧) الذى

٢٦٨ — ١) ب وجد —

حيث يعلم اللازم فقد تعدد الاعتبارات فتكثر الذات بتكثر الوجوه والاعتبارات على ما سنفرد مسئلةً في العلم الازلي خاصة وتحقيق تعلقهِ بالمعلومات لكن الذي يختص بمسئلتنا هذه الزام الوجوه والاعتبارات في الصفات التي اثبتموها[2] وقولكم[3] تجرده عن المادة[4] امر سلبي اي هو مفارق ليس في مادة اصلًا لا لشيء جرده عن المادة بل لذاته وبذاته[5] ولا يوجب تكثرًا في الذات[5]

٢٦٩ فلنا من المعلوم ان قولنا عالم يشعر بتبين المعلوم وقولنا ليس في مادة يشعر بنفي المادة عنه والمفهومان متغايران لفظًا ومعنى فكيف يقال احدهما هو الثاني بعينه لعمري يصح ان يقال احدهما سبب لوجود الثاني على معنى ان المادة اذا ارتفعت ارتفع الحجاب فادرك الشيء وعقله[1] كالمرآة المصدية اذا صقلت[2] وارتفع الصدا تمثلت صورة المحسوس فيها كذلك اذا ارتفعت المادة[3] يتبين الشيء المعقول في الذهن والعقل واذا تبين المعقول ارتفعت[4] الحجب كلها وكلا الوجهين صحيح[5] اما ان يكون احدهما عين الثاني حتى يكون اطلاق[6] بالترادف فذلك خطا ظاهر وما ذكرتموه من تفريع مذهبكم على هذه القاعدة نتكلم عليها بعد هذه المسئلة ان شاء الله تعالى ونقول اذا كان الوجود من حيث هو وجود يعم الواجب والممكن فالذات القايم بالنفس من حيث انه ذات قايم بالنفس يعم الواجب والممكن فما الذي يخص الواجب من امر وراء ذاته حتى يتميز عن

---

٢) ب اثبتوها — ٣) ب وقولهم — ٤) ب ز لذاته — ٥...٥) ب م
٢٦٩ — ١) ب وعلقت — ٢) ب ارتفعت الصداه وتمثلت — ٣) ب من البسن (كذا) تسن — ٤) ب ارتفع — ٥) ا صحيحا — ٦) ب الاطلاق

سابر الذوات فان لم يكن له[٧] ما يخصه فليس له ما يعمه وان كان التخصيص وقع بالذات فهلا قلتم وقع التخصيص بالوجود دون الوجوب وان وقع التخصيص بامر دون امر فذلك الامر الذي خصص
٢٧٠ وعين هو الصفة[٨] عندنا الا انا بحكم الشرع اطلقنا اسم العلم والقدرة والارادة على ذلك وانتم ما[١] خالفتمونا في العلم والقدرة بل قلتم هو تعالى عالم لذاته وذاته علم وان كان الذات من حيث هو ذات شاملا شمول الوجود والتخصيص انما يقع بامر وصفة وبالجملة كل امر عام وجودي اذا تخصص فانما يتخصص بامر خاص وجودي فيلزم هناك اثنينية من المعنى[١] عام وخاص وسوا كان العام جنساً والخاص فصلاً وسواء لم يكن الامر كذلك

فان قيل قد يتخصص الشيء بالفصول السلبية والسلب لا يوجب الاثنينية

قيل هذا خطأ وقع للمنطقيين منكم حيث ظنوا ان السلب يجوز ان يكون فصلاً ذاتياً

والبرهان على استحالة ذلك ان الفصل لا يتحقق ما لم يتحقق في المفصول اشتراك ما في اعم وصف فيكون الفصل اعنى ما به تميز عن غيره من المشتركات اخص وصف الشيء[١] والشيء انما يتميز عن غيره باخص وصفه وسلب صفة وشيء آخر عنه وبما يطلقه[٢] على اخص وصفه لا[٣] ان يكون نفسه اخص وصفه

٢٧١ **فلما شاق على بعض الفلاسفة** التعبير عن الفصول الذاتية بعبارات

---

٧) ا ـ — ٨) ب الوصف

٢٧٠ — ١) ب ـ — ٢) ا ربما يطلقه — ٣) ا الا

ناصة عليها اوردوا فصولاً سلبية على ان تطلع الطـالب على نفس المطلوب ظن بعضهم ان السلوب[١] تصلح ان تكون فصولاً ذاتيـة وذلـك خطأ بين ثم ارتكبوا على مقتضى ذلـك ان جعلوا وجوب الوجود امرًا سلبيًا وفصلوا به ذات واجب الوجود عن ساير الذوات ولَمْ يفطنوا لامكان الوجود الـذي في مقابلة وجوب الوجود انه يلزم[٢] ان يكون فصلًا ايجابيًا ويا ليت شعري كيف يتاكد الوجوب بالسلب و كيف يضعف الوجود بالايجاب و كيف يكون سلب الغير تاكيدًا لذات الوجود الواجب[٣] وايجاب الذات لا يكون تاكيـدًا وبالجملة كلما يتميز[٤] عن غيره فانما يتميز باخص وصفه واخص وصف الشيء الموجود لا يكون الا امرًا وجوديًا

فان قيل هذا خبر ما عندنا في الوجود وعمومه وخصوصه وقـد لزم عليه ما لزم فما خبر ما عندكم[٥] حتى لا يلزم المحال الذي لزم

قلنا وجه الخلاص من هذه الالزامات المفحمة والتقسيمات الملزمـة للتكثر ان نجعل الوجود من الاسماء المشتركة المحضة التي لا عموم ٢٧٢ لها من حيث معناها وانما اللفظ المجرد يشملهـا كلفظ العين فيطلق الوجود على الباري تعالى لا بالمعنى الذي يطلق على ساير الموجودات وذلك كالوحدة والقدم والقيام بالذات وليس ثم خصوص وعموم ولا اشتراك ولا افتراق كذلك في كل صفة من صفاته يقع هذا الاشتراك لكن اذا سلكتم انتم هذه الطريقة افسد عليكم باب التقسيم الاول

---

٢٧١ — ١) ب السكوت — ٢) ب يلزمه — ٣) ب - — ٤) ب يميز — ٥) ب ز فيه —

للوجود وبطل قول استاذكم[1] في انا[1] لا نشك[2] في اصل الوجود[3] وانه ينقسم الى واجب[1] لذاته وواجب[1] لغيره فـان المشتركات في اللفظ المجرد لا تقبل التقسيم المعنوي ولذلك لم يجز ان يقال ان عينا[3] وانها تنقسم الى الحاسة الباصرة والى الشمس والى منبع الماء اذ هي مختلفة بالحقايق والمعاني والله المستجار سبحانه ما يكون لنا ان نقول فيـه بغير حق[4] وهو حسبنا ونعم الوكيل[5]

---

٢٧٢ — ١...١) ب ــ — ٢...٢) ب ان وجودا — ٣) هـل سقط بعض كلمات ؟ — ٤) ما ليس بحق — ٥) سورة ٣, ١٦٧ ب ــ

القاعدة العاشرة

في العلم الازلي خاصة

وانه ازلي واحد متعلق بجميع المعلومات على التفصيل كلياتها ٢٧٣
وجزياتها وذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم[1] الى اثبات علوم حادثة للرب تعالى بعدد المعلومات التي تجددت وكلها لا في محل بعد الاتفاق على انه عالم لم يزل مما سيكون والعلم بما سيكون غير والعلم بالكاين غير.

وذهبت قدماء الفلاسفة الى انه عالم بذاته فقط ثم من ضرورة علمه بذاته يلزم منه الموجودات وهي غير معلومة عنده اي لا صورة لها عنده على التفصيل والاجمال

وذهب قوم منهم الى انه يعلم الكليات دون الجزيات[2] وذهب قوم الى انه يعلم الكلي والجزى[3] جميعاً على وجه لا يتطرق الى علمه تعالى نقص وقصور

اما الرد على الجهمية هو انا نقول لو احدث الباري لنفسه علماً

---

٢٧٣ — ١) راجع كتاب النحل ص ٦٠ س ١١ — ٢) ب الجزويات — ٣) ب الجزوى —

فاما ان يحدثه في ذاته او في محل او لا في ذاته ولا في[4] محل[5] والحدوث في ذاته يوجب التغيير والحدوث في محل[5] يوجب وصف المحل به والحدوث لا في محل يوجب نفي الاختصاص بالباري تعالى وبمثل هذا نرد[6] على المعتزلة في اثبات ارادات لا في محل

٢٧٤ وبرهانه اخر نقول لو قدر معنى من المعاني لا في محل كان قايماً بذاته غير محتاج الى محل يقوم به ففي احتياج العلم[1] الى محل[1] اما ان يكون معنى يرجع الى ذات كونه علماً فيجب ان يكون كل علم غير محتاج الى محل واما ان يكون لامر زايد على ذات كونه علماً[2] فيجب ان يكون فعلاً لفاعل[2] فوجب[3] ان يكون فعل الفاعل يوجب[4] نفي الاحتياج في كل عرض وكل معنى وليس الامر كذلك ثم فعل الفاعل لا يوجب ان ينتسب اليه المفعول باخص وصفه الذاتي بل انما ينتسب اليه من حيث كونه فعلاً فقط حتى يسمى فاعلاً صانعاً اما ان يضاف اليه حكم العلمية حتى يصير عالماً[5] فمحال وايضاً فان فعل الفاعل لا يخرج الشيء عن حقيقته فلا يجوز ان يقلب الجوهر عرضاً والعرض[6] جوهراً فان القدرة انما تتعلق بما يمكن وجوده وهذا من المستحيل فنفى الاحتياج الى محل[1] في حق الجوهر لا يجوز ان يثبت بالقدرة كما ان اثبات الاحتياج الى المحل في حق العرض[1] لا يجوز ان يثبت
٢٧٥ بالقدرة[7] وما ليس يمكن لا يكون مقدوراً وما ليس بمقدور يستحيل

---

٤) ا تصحيح في الهامش ب ـ — ٥...٥) ب ـ — ٦) ب يرد

٢٧٤ — ١...١) ب ـ — ٢...٢) ب وهو فعل الفاعل — ٣) ب فيجب — ٤) ب موجبا لنفى — ٥) ب ز به فهو — ٦) ب ولا العرض — ٧) ب ز كما ان اثبات الاحتياج الى المحل في حق الجوهر لا يجوز ان يثبت بالقدرة وما ليس ...

ان يوجد

قال هشام فقد[1] قام الدليل على ان الباري سبحانه وتعالى عالم في الازل بما سيكون من العالم فاذا وجد العالم هل بقي علمه علماً بما سيكون ام لا فان لم يكن علماً بما سيكون فاذا قد تجدد له حكم او علم فلا يخلو ان يحدث ذلك المتجدد في ذاته او في محل او لا في[2] ذاته ولا في[2] محل ولا يجوز ان يحدثه في ذاته كما سبق من استحالة كونه محلًا للحوادث ولا يجوز ان يحدثه في محل لان المعنى اذا قام بمحل رجع حكمه اليه فبقي انه يحدثه لا في محل وان كان علمه[3] بما سيكون باقياً على تعلقه الاول فكان جهلًا ولم يكن علماً وايضاً فانه قد تجدد له حكم بالاتفاق وهو كونه عالماً بوجود العالم وحصوله في الوقت الذي حصل وتجدد الحكم يستدعي تجدد الصفة كما ان تحقق الحكم يستدعي تحقق الصفة الستم تلقيتم كونه ذا علم من كونه عالماً فلذلك نتلقى تجدد العلم من تجدد كونه عالماً حتى لو قيل كان عالماً في الازل بكون العالم[4] كان محالا وكان العلم جهلًا بل[5] لو لم[5] يكن العالم معلوم الكون في الازل فصار معلوم الكون في الوقت الذي حصل فلم يكن [1]الباري عالماً بالكون[1] في الازل ثم ٢٧٦ صار عالم الكون في الوقت المحصل فدل ذلك على تجدد العلم

قال ولا نشك بان علمنا بان سيقدم زيد غداً ليس علماً بقدومه بل العلم بان سيقدم غير والعلم بقدومه غير ويجد الانسان تفرقة

---

٢٧٥ — ١) ب ـ — ٢...٢) ا الحاشية ب ـ — ٣) ب علما — ٤) ب ز موجودا — ٥..٥) ا ـ

٢٧٦ — ١...١) ا محرّف —

ضرورية بين حالتَي علمَيهِ وهذه التفرقة راجعة الى تجدد علم في حال القدوم ولم تكن[٢] قبل ذلك

واما قولكم ان[٣] العلم من جملة المعاني وهي لذواتها محتاجة الى محل[٤] وانها في ذواتها مختصة[٥] بمن له احكامها فصحيح الا انا بضرورة التقسيم التزمنا كونه لا في محل اذ لا وجه لنفي التفرقة بين الحالتين ولا وجه لتجدد المعنى في الازلي القديم ولا في الجسم الحادث فبالضرورة قلنا هو معنى لا في[٦] محل له ولا ينحا به[٧] نحو الجوهر من كل وجه حتى يقال هو قايم بالنفس ومتحيز او قابل للعرض وانما يختص حكمه بالفاعل لان الفاعل هو الذي اوجده علماً[٨] لنفسه فصار علماً به ولان الباري تعالى لا في محل والعلم لا في محل فاختصاص ما لا محل له بما لا محل له اولى من اختصاص بما له مكان ومحل

٢٧٧ **وللمتكلمين في جواب شبهة[١] هشام وجهم طرق** وللفلاسفة طرق ايضاً[١] قال الشيخ[١] ابو الحسن الاشعري رضى الله عنه[١] على طريقته لا[٢] يتجدد لله تعالى حكم ولا يتعاقب عليه حال ولا تتجدد له صفة[٣] بل هو تعالى متصف بعلم واحد قديم[١] متعلق بما لم يزل ولا يزال وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد وجه العلم او تجدد تعلق او تجدد[٤] حال له لقدمه والقدم لا يتغير ولا يتجدد له حال[٤] واضافة العلم الازلي الى الكاينات[٤] فما لا يزال كاضافة الوجود الازلي الى الكاينات[٤] الحاصلة في الاوقات المختلفة وكما لا تغير ذاته بتغير

٢) ب ز له — ٣) ب بان — ٤) محال — ٥) ب تختص — ٦) ب − — ٧) ب سحى — ٨) ب عالما

٢٧٧ — ١) ب − — ٢) ب ز يجوز ان — ٣) ب ز الحوادث — ٤...٤) ب − —

الازمنة لا يتغير علمه بتجدد المعلومات فان العلم من حقيقته ان يتبع المعلوم على ما هو به من غير ان يكتسب منه صفة ولا يكسبه صفة والمعلومات وان اختلفت وتعددت فقد تشاركت في كونها معلومة ولم يكن اختلافها لتعلق العلم بها بل اختلافها لانفسها وكونها معلومة° ليس الا° تعلق العلم بها وذلك لا يختلف وكذلك تعلقات جميع الصفات الازلية فلا نقول يتجدد عليها حال بتجدد ٢٧٨
حال[1] المتعلق فلا نقول الله تعالى يعلم العدم والوجود معاً في وقت واحد فان ذلك محال بل يعلم العدم في وقت العدم ويعلم الوجود في وقت الوجود والعلم بان سيكون هو بعينه علم بالكون في وقت الكون الا ان من ضرورة العلم بالوجود في وقت الوجود العلم بالعدم[2] قبل الوجود ويعبر عنه بانه علم بان سيكون

والذي يوضح الحق في ذلك هو انا لو علمنا قدوم زيد غداً بخبر[3] صادق او غيره وقدرنا[4] بقاء هذا العلم على مذهب من يعتقد جواز البقا عليه ثم قدم زيد ولم يحدث له علم بقدومه لم يفتقر الى علم اخر بقدومه اذا سبق له العلم بقدومه في الوقت المعين وقد حصل ما علم وعلم ما حصل اذ لو قدرنا انه لم يتجدد له علم ولم[5] تتجدد له غفلة وجهل استحال ان يقال لم يعلم قدومه بل يجب ان يقال تنجز ما كان متوقعاً وتحقق ما كان مقدراً وحصل ما كان معلوماً

وقولهم ان الانسان يجد تفرقة بين حالتيه[6] قبل قدومه وحال

٥...٥) ب ل

٢٧٨ — ١) ب ـ — ٢) ب بالعد — ٣) ب بالخبر — ٤) ب وقدر —
٥) ولا — ٦) ب حالتي —

قدومه فتلك التفرقة ترجع الى تجدد العلم[7] فليس ذلك على
الاطلاق بل يرجع في حق المخلوقين الى احساس وادراك لم يكن
٢٧٩ فكان وفي حق الخالق لا تفرقة بين المقدر والمحقق والمنجز والمتوقع
بل[1] المعلومات بالنسبة الى علمه تعالى على وتيرة واحدة وقال هذا
العلم المتجدد يحصل عندكم قبل الوجود[2] المتجدد بلحظة فاذا تقدمه
بلحظة كان ايضاً علماً بما سيكون لا علماً بالكاين فهو والعلم الازلي[3]
بما سيكون سواء واذا جاز تقدمه جاز قدمه

ثم الزم عليهم الزام لا محيص لهم عنه وهو ان هذه العلوم
المتجددة هل هي معلومة قبل كونها موجودة ام ليس يتعلق العلم
بها فان كانت معلومة افبعلم الازلي وعالميته ام بعلوم اخر سبقتها قبل[4]
وجودها فان كان الاول فجوابنا عن الكاينات في كونها معلومة
بعلم الازل جوابكم عن العلوم المتجددة وان كان الثاني فكانت
محتاجة الى علوم اخر والكلام في تلك العلوم كالكلام في هذه
ويؤدي[5] الى التسلسل وقد الزم اصحاب الارادات الحادثة لا في محل
هذا الالزام واعتذروا بان قالوا[6] الارادة لا تراد وهذا العذر لا يصح
على قاعدة هشام وجهم فان الارادة وان كانت لا تراد فهي بخلاف
٢٨٠ العلم لان[7] العلم يعلم فيلزم القول بالتسلسل وهذا الالزام قد افحم
الكرامية في مسئلة محل الحوادث

وقالت المعتزلة على طريقتهم الباري تعالى عالم لذاته ازلاً بما سيكون

---

٧) ب علم وحال للعالم بل

٢٧٩ — ١) ا بين — ٢) ب الموجود — ٣) ب وعلم الازل — ٤) ب القبيل — ٥) ب ز ذلك ٦) ب ـ — ٧) ب فان

ونسبة ذاته او وجه عالميته الى المعلوم الذي سيكون كنسبته الى المعلوم الكاين الموجود والعالم[1] منا بما سيكون عالم على تقدير الوجود وبما[2] هو كاين عالم على تحقيق الوجود فالمعلومات بعلم واحد جايز تقديراً او تحقيقاً وعندهم[3] يجوز تقدير بقا العلم ويجوز تعلق العلم الواحد بمعلومين ولا استحالة فيه شاهداً وغايباً ثم ان بعضهم يقول يرجع الاختلاف في الحالتين الى التعلق لا الى المتعلق بخلاف ما[4] قال الاشعري ان الاختلاف يرجع الى المتعلِق لا المتعلّق والتعلق وقال بعضهم يرجع الاختلاف في الحالتين الى حالتين

وقد مال ابو الحسين البصري الى مذهب هشام بعض الميل حتى قضى بتجدد احوال الباري تعالى عند تجدد الكاينات مع انه من نفاة الاحوال غير انه جعل وجوه التعلقات[5] احوالاً اضافية للذات[6] العالمية وهو في جميع مقالاته ينهج مناهج الفلاسفة ويرد على شيوخه من المعتزلة بتصفح ادلتهم رداً شنيعاً

٢٨١

وقالت الفلاسفة[1] على طريقهم واجب الوجود ليس يجوز ان يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل او عارض لها ان يعقل وذلك محال بل كما[2] انه مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ الموجودات[3] التامة باعيانها والموجودات الكاينة الفاسدة بانواعها[4] واشخاصها ولا يجوزان يكون عاقلاً لهذه التغيرات[5]

---

٢٨٠ — ١) ب والعلم — ٢) ب بما — ٣) ب وعندنا — ٤) ا ز اذا — ٥) ب الت.. — ٦) ب لذات

٢٨١ — ١) في كتابه الملل والنحل زعم انه من الالهيات لابن سينا راجع ص ٣٧٧ س ١٣ — ٢) ا ز هو — ٣) ملل للموجودات — ٤) ب وملل ز اولاً (و) بتوسط ذلك اشخاصها (ب باشخاصها) — ٥) الملل المتغيرات —

مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعلمها[٦] معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحد من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات بل هو انما يعقل كل شيء على نحو كلي فعلي[٧] لا انفعالي[٧] ومع ذلك[٩] لا يعزب[٨] عنه شيء شخصي ولا[٨] يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ[١٠] ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمٰوَاتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انها مبدأ كل موجود عقل اوايل الموجودات وما يتولد منها[١١] ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار

٢٨٢ معلوماً[١٢] من جهة ما يكون واجباً بسببه[١] فتكون الاسباب بمصادرها[٢] تتادى الى ان يوجد منها الامور الجزية[٣] فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها[٤] فيعلم ما يتادى اليه وما بينها[٥] من الازمنة وما لها من العودات فيكون مدركاً للامور الجزية[٣] من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات[٦] واحوال تستعد بها لان تكون كلية[٦] وان تخصصت[٧] فبالاضافة الى زمان ومكان وحال متشخصة فيعقل ذاته ونظام الخير والوجود[٨] في الكل منه[٩] ونفس مدركة[١٠] الكل سبب لوجود الكل منه[٩] ومبدأ له وابداع وايجاب[٩] وايجاد[١١] فلا يتبع علمه معلوماً بل يسبقه ولا يكتسب عنه صفة بل يكسبه ولا يتغير بتغير

---

٦) الملل ــ — ٧..٧) الملل ــ — ٨) الملل يغرب وهو غلطة — ٩) سورة ٣٤, ٣ — ١٠) ب ا ــ — ١١) الملل عنها — ١٢) ب الملل ــ

٢٨٢ — ١) ب نسبته — ٢) ب والملل بمصادماتها — ٣) ب الجزوية — ٤) ا مصابتها ب مطابقاتها — ٥) ب لها — ٦...٦) ب م ــ — ٧) م ز جا شخصها — ٨) ب للوجود م الموجود — ٩) م ــ — ١٠) ب م ز من — ١١) تم الكلام من الملل —

المعلوم بل يغيره ولا يتعلق بامر معين من حيث هو معين شخصي حتى لو زال الشخص زال العلم بوجوده وهـذا كمن عرف ان القمر اذا اجتمع مع الذنب في برج كذا وكانت الشمس في برج مقابل[١٢] وقع ثم الكسوف[١٣] فعلمه هذا قبل وجود الكسوف[١٣] وبعده وفي حال الكسوف[١٣] على وجه ليس يتغير بحدوث الكسوف[١٣] وكـذا كل علم كلي ثم الجزئي مندرج تحت الكلي على سبيـل التضمن فيصير الكل معلوماً له على هذا الطريق فمن قال منهم انه لا يعقل الا ذاته ٢٨٣
اراد به انه يعقل كونه مبدأ وعقله ذلـك هو الموجب لحصول مـا يصدر عنه ومن قال منهم انه يعقل الكليات دون الجزئيات اراد[١] ما قررناه ومن قال منهم انه يعقـل الكليات والجزئيات اراد ما عقلـه مقصودا[٢] اي مبدا وما يصدر عنه الا ان ذلك على وجه فهذا كلام القوم ونحن نتكلم على ذلك بالاعتراض وبتصفح على كل مسألة[٣] منها بالاستعراض

فنقول اولاً اطلاق لفظ العقل والعاقل غير مصطلح عليه[٤] عندنا فنغير لفظ[٤] العقل الى العلم ونطلق[٥] لفظ العالم[٦] بدل العاقـل اذ ورد السمع بكون الباري تعالى عالماً[٧] ولم يرد بكونه عاقـلاً[٧] فنطالبكم بالدليل على كون الباري[٨] تعالى عالماً فبما[٩] عرفتم ذلـك والدليل مـا ارشدكم اليه والبرهـان لم يقم عليـه فان المتكلم يستـدل بحصول

---

١٢) ب يقابله — ١٣) ب خسوف

٢٨٣ — ١) ب ز به — ٢) ب ز وضمنا — ٣) ب كلمة — ٤) ب ــ — ٥) ب ولنطابق — ٦) ب ز عليه — ٧...٧) ب ــ — ٨) ب الاول — ٩) ب فثم ؟

الاحكام والاتقان في الافعال على كون الصانع عالماً وانتم ما سلكتم هذه الطريقة ولا استقام ذلك على قاعدتكم فان العلم عندكم لم يتعلق بالجزيات او تعلق على وجه كلي فهو اذاً متعلق بالكليات والاحكام
٢٨٤ انما يثبت في الجزيات المحسوسة اما الكليات المعقولة فهي مقدرة في الذهن[1] فما فيه الاحكام ليس بمعلوم على الوجه الذي يقتضيه الاحكام وما هو معلوم فلم يشاهد احكام[2] فيه فبطل الاستدلال من هذا الطريق

قالوا طريقنا في ذلك انما هو برى من المادة وعلايقها فغير محتجب[3] عن ذاته لان الحجاب هو المادة والمقدس عن المادة هو عالم لنفسه بنفسه اذ لا حجاب

قيل هذه مصادرة على المطلوب الاول فان معنى قولكم غير محتجب عن ذاته اي هو عالم بذاته والكلام فيه كالكلام في الاول وتقريره انما هو برى من المادة فهو عالم فلم قلتم انما هو برى عن المادة عالم ونفي المادة كيف يناسب العالمية والعلم هذا كمن نفى التناهي والانقسام والاين والكيف عنه لم يجب من ذلك ان يكون عالماً فنفي الجسمية والهيولايية عنه ليس يقتضي ان يكون عالماً ولم نجد لعامتكم[4] برهاناً على ثبوت كونه عالماً بالمعلومات سوا التجرد عن المادة وعلايقها وليس ذلك حداً اوسط في برهان ان ولا في برهان لم

قال ابو علي بن سينا البرهان على ان كل مجرّد عن المادة فهو عقل

---

٢٨٤ — ١) ب ر ولا احكام فيها ولا اتقان — ٢) ب احكاما — ٣) ب ز ذاته — ٤) ب اقدامكم —

°بذاته هو بدليل ان كل° ماهية مجردة عن المادة فلا مانع لها من حيث ٢٨٥
ذاتها عن مقارنة ماهية اخرى مجردة فيمكن ان تكون معقولة اي
مرتسمة في ماهية اخرى مجردة وارتسامها هو مقارنتها ولا معنى للعقل
الا انه مقارنة ماهية مجردة لماهية مجردة ولذلك اذا ارتسمت في القوة
العاقلة[2] منا ماهية مجردة كان نفس الارتسام فيها هو نفس شعورها
بها وادراكها لها وذلك هو العقل والتعقل اذ لو كان يحتاج الى هية
وصورة غير الصورة المرتسمة[1] لكان الكلام في تلك الصورة
كالكلام في هذه الصورة[3] ويتسلسل واذا كان نفس تلك المقارنة هو
العقل فيلزم منه ان كل ماهية مجردة فلا مانع لها من ذاتها ان تعقل
قلت ما زدت في البيان[4] الا انك جعلت المقارنة حداً اوسط
ولسنا نشك انك ما عنيت بهذه المقارنة مقارنة الجسم ولا مقارنة
الجوهر العرض ولا مقارنة الصورة المادة بل عنيت به كما فسرت
التمثيل° والارتسام وعنيت بالتمثيل والارتسام التعقل فقد صادرت
على المطلوب الاول اقبح المصادرة فكانك قلت الدليل على كونه عالماً ٢٨٦
انه لا يمتنع على[1] انيته وذاته[2] ان يكون مرتسماً بصورة اي عالماً فبان
انك ادرجت لفظ المقارنة حتى اخفيت[3] الحال ثم فسرت المقارنة حتى
ابديت[4] الحال زالت المصادرة عنك كل الزوال

٥...٥) ب ـ انظر الملل ص ٣٧٦ س ١٥

٢٨٥ — ١) ا ز فهو عقل بذاته هو ان كل ماهية — ٢) ا العاقلية — ٣) ب ز اذ لو كان يحتاج الى هية وصورة غير الصورة المرتسمة لتسلسل — ٤) ا فى الهامش على ما تقدم — ٥) ب التمثل

٢٨٦ — ١) ا فى الهامش على ابديته — ٢) ب ـ — ٣) ب ابديت — ٤) ب اخفيت

واما استشهادك بالقوة العاقلة منا فانما ينفعك مع من لا ينازعك في ان العقل هل[٦] يعقل بذاته ذاتـه[٥] وان عقل افيعقل غير ذاته ام[٦] يعقل هو ذاته اما من نازعك في اثبات كونه عقلاً وعاقلاً اي علماً وعالماً فلا ينفعه هذا الاستشهاد

واما اقتباس كونه عاقلاً من كونه معقولاً فهو من احمل المطلوبات [٧]وهو كمن[٧] قال لا يمتنع عليه ان يُعلم فلا يمتنع عليه[٧] ان يَعلم والعرض في ذاته ممتنعٍ ان يعقل ويعلم عند القوم فكيف يصح القياس وهب انه يُعلم فلم ينبغي ان يَعلم ثم اخذ ما يجب مما لا يمتنع من ابعد القياسات واحمل المحالات فان سلمنا لكم كونه تعالى عالماً بذاتـه وعلمه بذاته نفس علمه بعلمه [٨]فلم قلتم ان علمه بذاته الذي هو نفس العلم فعلمه بمعلوماته هو علمه بذاته[٨] ما هو مبـدا و[٩]هو مبـدا كل موجود افيتعلق علمه بـذاته ثم يتعلق نفس ذلك
٢٨٧ العلم بمعلوماته على النسق الذي حصل ام يتعلق عامه بذاتـه ويتعلق علم اخر بمعلوماتـه ويلزم على الاول ان يقـال لا يعلم الا ذاته اذ لا صورة عنده غير ذاته ولا ارتسام[١] لعقله الا تعقله فان العقـل عندكم مقارنة ماهية لماهية والمقارنة هو ارتسام ماهية بماهية فعلى هذا التفسير لم يقترن بوجوده غير وجوده ولا ارتسم في عقليته غير عقليته وساير اللوازم كما هي مفارقة لذاته يجب ان يكون معقوليتها مفارقة لمعقولية ذاته ويلزم على القسم الثاني التكثر الصريح فان عقله لذاته

---

٥) ب بذاته — ٦) ب او — ٧...٧) ب ــ — ٨...٨) ا وقولكم انه يعقل من ذاته — ٩) ب ز لا

٢٨٧ — ١) ا والارتسام

وعقله للعقل الاول ان كانا[٢] شيئاً واحداً من وجه واحد فيلزم ان تكون ذاته هو العقل الاول والعقل الاول ذاته وان لم يكن ذلك على وجه واحد فقد تعدد وتكثر وجوه الذات

ثم نقول اذا كان عقله وعلمه علماً فعلياً لا انفعاليا وانما يلزم منه ما يلزم لعلمه بذاته فيجب ان يكون كل معلوم مفعولاً له وهو معلوم لعلمه فانظروا اي شيء[٣] يلزم من ذلك

قال ابن سينا انه تعالى عالم بالاشياء لا من الاشياء بل الاشياء منه ومن علمه

قيل له فاذاً بطل تقريرك الثاني ان العقل لا معنى له الا ارتسام ٢٨٨
ماهية بماهية فهلا قلت العقل رسم[١] ماهية في ماهية او هلا قسمت الامر فقلت من العقول ما يرتسم[٢] ومن العقول ما يرسم ومنها ما لا يرسم[٢] ولا يرتسم فعقله للعقل[٣] الاول رسم وليس بارتسام وعقله لذاته ليس برسم ولا ارتسام وعقل العقل والنفس له ارتسام وليس برسم فعقولنا مثلاً تصورات وعقول المقارنات تصويرات وتصورات وعقل الباري تعالى لذاته ليس بتصور ولا تصوير وعقله للعقل[٣] الاول تصوير لا تصور

قال ابن سينا الرب تعالى عالم بالموجودات ولكن علمه بها علم لزومي عن علمه بذاته غير مفصل للصور فانه يعلم ذاته وانما يعلم ذاته كما هو عليه وهو انه[١] مبدا للموجودات كلها باسرها فيدخل علمه

---

٢) ا كان — ٣) ب ايش

٢٨٨ — ١) ب ــ — ٢) ا يترسم — ٣) ب العقل

بالموجودات تحت علمه بذاته من غير ان تترتب للموجودات صورة
في ذاته حتى يلزم منه كثرة فان العلم بلوازم الشيء اذا لم يكن متجهاً
نحو تلك اللوازم قصدا بل حاصلًا من العلم بلزومها فلا يكون زايدا
٢٨٩ على نفس العلم بالملزوم ولا فيه كثرة مترتبة فترتبه حسب ترتيب
تلك اللوازم ونحن نجد من انفسنا مثل هذا العلم بالاشياء الكثيرة
من غير ان يتمايز لها صورة في ذاتها وهو انا اذا سئلنا عن مسئلة
نكون قد علمناها واتقناها لكنا في تلك الحالة معرضون عنها فمع
السؤال عنها نجد من انفسنا التفاتاً الى جوابها ويقيناً لنا بحصول
ذلك العلم المشتمل على جميع الجواب من غير ان يكون في ذلك
العلم تفصيل لصور الاشياء التي تنتقش في نفوسنا حين اخذنا في
الجواب ثم ياتي التفصيل مع الاخذ[1] في الجواب مرتبا وليس ذلك
استعدادًا بحتاً ويقيناً بالاستعداد بل يقينا بحصول العلم لا بالاستعداد
وانما يتيقن[2] المعلوم لا المجهول واما علم العقل الاول بالباري تعالى
فلا يكون لازماً لعلمه بذاته فان مبداه قبل ذاته لا لازماً عنه فلا
يكون العلم بما هو قبل ذاته لازماً من نفس علمه بذاته فيكون
علماً اخر على حدة والمعلوم ليس نفس[3] العالم ولا لازماً منه فيكون
زايدًا لا محالة على نفس العالم فتحصل فيه كثرة بسبب هذا العلم

قلت فرقت فرقاً بين علمه بذاته وبين علمه بالاشياء حتى سميت
٢٩٠ الاول ذاتياً والثاني علماً لزومياً افتعني بالعلوم اللزومية معلومات له
بعلم واحد على طريق اللزوم فذلك صحيح او تعني بذلك علوماً اخر

٢٨٩ — ١) ب الاخر — ٢) ب ىمص — ٣) ب ـ

لزومية لعلمه بذاته فما المتصور بتلك العلوم وما محلها وكيف تتعلق هي بالمعلومات وما معنى انها غير مفصلة للصور والعلم لا يكون قط الا مفصلًا فانه معنى يتعلق بالمعلوم على ما هو به فهو مفصل بالنسبة الى معلومه وقولك[1] انه يعلم ذاته كما هو عليه وهو مبدا للموجودات فيا عجبا من اطلاق[2] الذات والعلم بالذات[3] والمبدا للموجودات فان كانت هذه الثلاثة الاعتبارات عبارة عن معبر واحد حتى يقال ذاته علمه وعلمه هو مبدإيته[4] وكونه مبدا امر[4] اضافي فكونه ذاتاً وعلماً يجب ان يكون امرًا اضافيًا[4] وان كان ثم اعتبار واعتبار حتى يكون انه من حيث انه مبدا اضافيًا[4] ومن حيث انه علم[5] سلبيًا ومن حيث انه ذات لاسلبيًا ولا اضافيًا فقد تعددت اعتبارات ثلاثة فذاته ثالث ثلاثة[6] ونقول ما المانع من تعلق العلم الازلي[7] بالمعلومات على نسق واحد حتى لا يكون منه[8] ما هو بالقصد الاول وهو العلم بالملزوم ولا[9] منه ما هو بالقصد الثاني وهو العلم باللازم ان كان العلم ٢٩١
والذات لا يتأثر ولا يتكثر باللوازم والسلوب حتى يقال معنى كونه عالمًا[1] انه لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَاءِ من غير ان ينسب اليه بعض المعلومات بالذات والبعض بالعرض من غير ان تتغير ذات العالم بالمعلوم كما لم تتكثر ذاته بتكثر اللوازم واما التمييز في عقولنا انما هو بحسب امكان الجهل والغفلة والنسيان والا فلو

---

٢٩٠ — ١) ب كذلك — ٢) از لفظ — ٣) ا للذات — ٤...٤) ب ــ — ٥) ب علما — ٦) ا حاشية على قولكم — ٧) ب الاول — ٨) ا عنه — ٩) ب و

٢٩١ — ١) سورة ٣,٤ —

قدرنا علماً لم يطر[2] عليه ضده البتة لم يخف عليه شيء البتة ولعلمنا مبادٍ وكمالات[3] فمباديها النظر والاستدلال والتفكير والتدبير وكماله انه لا يخفى علينا المنظور فيه وانما يطلق العلم على الباري تعالى بحسب الكمال لا بحسب المبدا كما ان مبدا افعالنا المعالجة والمزاولة والاكتساب والمجاهدة وكمالها بان لا يتعذر علينا شيء وتطلق القدرة على الباري تعالى بحسب الكمال لا بحسب المبدا وكما ان العفو والعطف منا[3] بحسب المبدا هو انحصار القلب على حال المعطوف عليه وبحسب الكمال هو الانعام والملاحظة والاكرام والملاطفة فاذا[4] كان هذا معنى الصفات فلا فرق في تلك النسبة وهو[5] ان لا[5] يخفى عليه
٢٩٢ شيء من الكلي والجزئي والذاتي والعرضي واذا فرقتم بين قسم وقسم فقد حكمتم بتعدد الاعتبار وتكثر الجهات والاثار ومن قال ان علم[1] المعلول الاول بالاول لا يكون لازماً لعلمه بذاته لان مبدا المعلول الاول قبل ذاته فلا يكون العلم بما هو قبل ذاته لازماً لعلمه بذاته فيكون علماً اخر على حدة يتوجه على مساق كلامه ان كل من علم شيئاً من حاجته وافتقاره لا يلزمه العلم بالمحتاج اليه لان المحتاج اليه قبل ذاته وقبل حاجة[2] ذاته بل انما يعلمه بعلم اخر وليس الامر كذلك بل العلم ربما يلزم من[1] العلم ولا يستدعي لزوم العلم من العلم او بالعلم لزوم المعلوم من المعلوم وانما وقع له هذا الغلط من غلط اخر وهو انه اعتقد ان المعلول الاول لزم وجوده من علم العلة الاولى به

---

٢) ب يطرا (واضطرب امر طرو وطرأ بين اصحاب القواميس) — ٣) ب ـ —
٤) ب فانما — ٥...٥) ب الان لانه
٢٩٢ — ١) ب ـ — ٢) ا حاجية —

وعلمه به لزوم من[٢] علم العلة الاولى بذاتها فظن ان كل شيء علم وانه بذاته لزم من[٢] علمه بذاته علم بغيره ولزم من علمه بغيره وجوده وهذا محال على انه اثبت للمعلول الاول علمين علم بذاته وعلم اخر بعلته فيكون قد صدر من العلة الاولى شيء هو جوهر[٣] قايم بنفسه[٣]
قام به معنيان مختلفان[١] محققان ليس يلزم من احدهما[٢] الثاني فقد ٢٩٣
خالف بذلك اصله الممهد ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولا يغنيه عذره ان[٣] احد الشيئين له لذاته والثاني من علته فان علم[٤] المعلول بذاته غير وعلمه بالعلة غير وليس احد العلمين له لذاته والثاني من علته ثم هو يعلم ذاته ويعلم معلوله الثاني فقد تكثرت الذات بعلوم زايدة على الذات على انه عقل فعّال وانما عقليته لانه صورة مجردة عن المادة وانما فعاليته لانه صورة واهبة للصور[٥] فلم تتكثر ذاته بتكثر معلوماته من الصور ولا تتغير بتغير لوازمه من الموجودات فهلا كان الامر في واجب الوجود كذلك

واما من قال منهم انه[٦] يعلم الامور على وجه كلي لا يتطرق اليه التغير
فنقول كل موجود شخصي في هذا العالم[٧] يستدعي كلياً خاصاً بذلك الشخص فان كلية الشخص الانساني وهو كونه انساناً ليس يكون كلية شخص حيوان اخر بل الكليات تتكثر بحسب تكثر
الشخصيات فاذا كان لا يعلم الشخصي الا من نحو كليته حتى لا يتغير ٢٩٤
العلم بالكلية ويتغير العلم بالجزية فيلزم ان يتكثر العلم بكليته كما

٣...٣) ب ــ

٢٩٣ — ١) ب ــ — ٢) ب احدهما من — ٣) ب عن — ٤) ا ــ — ٥) ب الصور — ٦) ب ز تعالى — ٧) ا العلم

يتكثر بشخصيته وان اجتمعت الكليات كلها في كل واحد فيلزم
ان لا يكون المعلوم الا ذلك الكلي الواحد ثم ذلك الكلي الواحد
لازم له في وجوده فيكون العلم به لازماً للعلم بذاته فهو رجوع الى
محض مذهب من قال انه لا يعلم الا ذاته فما زاد هذا القايل على
مذهبه الا اطلاق لفظ الكلية وهي معلومة لزوماً كما كانت الجزيات •
معلومة لزوماً فلم يستفد من هذه الزيادة شيئاً ومن عرف مبادي
الموجودات عرف ما يتادى منها وما يحصل بها نظرا من العلة الى
المعلول ومن عرف اخص اوصاف الموجودات عرف الاعم نظرا من
الملزوم الى اللازم وبين البابين بون عظيم بعيد

وما تمثل به ابن سينا من حدوث خسوف القمر فهو دليل عليه فان من
علم مثل ذلك العلم اعني اذا كان كذا يكون كذا فيكون علمه
مشروطاً وهي قضية شرطية فلا يكون علمه علماً محققاً حتى يقول
٢٩٥ ان كان الامر كذا فهو كذا فصار الامر جزئاً بعد ما كان كلياً
ويتعالى علم الباري تعالى عن القضايا الشرطية بل علمه اعلى من ان
يكون كليا او جزئياً او متغيرًا بتغير الزمان او متكثرًا بتكثر
المعلومات انظروا[1] كيف عاد تنزيه القوم تشبيهاً وكيف صار[2] تحقيق
القوم تمويهاً

قالت الصفاتية ان الاشكال في هذه المسئلة على جميع المذاهب
من جهة انهم تصوروا تعلق العلم بالمعلوم على وجه يتطرق اليه الزمان
الماضي والمستقبل والحال حتى يقال علم ويعلم وهو عالم وسيعلم فظنوا

---

٢٩٥ — ١) ب انظر — ٢) ب ظهر —

ان العلم زمـاني يتغير بتغير الحوادث[3] ومن تحقق ان العلم من حيث هو علم لا يستدعي زمانا بل هو في نفسه تبين وانكشاف وذلـك[4] اذا كان[5] صفة للحادث[6] واحاطة وادراكاً اذا كان صفة للقديم[6] فهو مع وحدته محيط بكل الاشياء ومع احاطته واحد ومن تحقق كونه واحدًا سهل عليه الاشكال •

فالبرهان على ان علمه شيء واحد انه لو كان كثيرا لم يخل اما ان يتعدد بتعدد المعلومات كلها والمعلومات من حيث ان لها صلاحيـة المعلومية من الواجب والجايز والمستحيل لا تتناهى على التقدير فيلزم ان تكون العلوم المتعلقة بها لا تتناهى على التحقيق وقد قام الدليل ٢٩٦ على ان اعدادًا في الوجود المحقق بالفعل لا تتناهى مستحيل وانما حصره الوجود فهو متناهٍ بالضرورة واما ان يتعدد بعـدد مخصوص فيستدعي مخصصاً خاصًّا[1] والقديم لا مخصص فاذا علمـه تعالى واحد فهو متعلق بجميع المعلومات والمعلومات لا تتناهى فعلمه متعلق[2] بما لا يتناهى ولا يفرض اختصاصه بمعلوم معين كالعلم الحادث فـان الاختصاص والانحصـار نقص وقصور من حيث انه لا يختص الا بمخصص[3] والدليل على ذلك ان مـا من علم[4] يفرض الا ويصح تعلق علم واحد منا به ثم لا يثبت لنا العلم بالمعلوم الا ضروريا او كسبياً وعلى اي الوجهين فرض ثبوته فالله تعالى موجده ومبدعه فاذا وجد[5] كان عالماً به واذا وجب كونه عالماً بالعلم فهو عالم بالمعلوم اذ يستحيل

———

٣) ب ز لا — ٤) ا الاش مصطرب لعله وادراكات — ٥) اكات — ٦) ال...
٢٩٦ — ١) ب حاصرا — ٢) ب المتعلق — ٣) ب ر من — ٤) ب معلوم
— ٥) ب ز لا —

ان يعلم العلم ولا يعلم المعلوم فلزم ان يكون العلم القديم متعلقاً
بكل معلوم وانما اقتصر العلم الحادث على بعض المعلومات لجواز
طريان الضد عليه والا فالعلم من حيث هو علم لم يمتنع عليه التعلق
بكل معلوم وكذلك كل صفة قديمة فان متعلقاتها لا تتناهى فقد
٢٩٧ اطلقت الاشعرية[٦] بان معلومات الله تعالى في كل معلوم لا تتناهى
واشاروا بذلك الى التقديرات الجايزة في حق كل معلوم اذ ما من
وقت من الاوقات وحين من الاحيان الا ويجوز وقوع الحادثة فيه
على البدل وكذلك ما من عرض الا ويجوز اختصاصه بكل جوهر
على البدل

قال المعترض تلقيتم وحدة العام الازلي من استحالة علوم غير
متناهية[١] يحصرها الوجود ومن ان الاختصاص[١] بعدد مخصوص[١] ثم
ارتكبتم مثله في العلم الواحد حيث قلتم انه واحد متعلق[١] بمعلومات
لا تتناهى فقد اثبتم له تعلقات حقيقية او تقديرية لا تتناهى وما
حصره الوجود كيف يشتمل على تعلقات غير متناهية فان قلتم انها
على التقدير المفروض لا تتناهى فالتقدير[٢] فكيف يتصور في حق القديم
سبحانه وان قلتم انها على التحقيق الموجود[٣] فالتحقيق للمتعلق[٤]
كالتحقيق للمتعلق فلم لا يجوز علوم غير متناهية ثم التناهي بعدد
مخصوص كالتناهي بالواحد فان اوجب اختصاص العدد مخصصاً
كذلك يستدعي اختصاص الوحدة مخصصاً وهو كما ان كثرة نوع[٥]

---

٦) ب ز القول
٢٩٧ — ١...١) ب ــ — ٢) هل سقطت كلمة مثل « تعبير » ؟ انظر ص ٢٣٦
س ٨ — ٣) ب ز لا ساهى — ٤) ب للتعلق — ٥) ب ــ

الانسان في الوجود استدعى مكثرا ووحدة نوع الشمس في الوجود
استدعت موحّدا ثم معلومات الله تعالى مجملة امر مفصلة فان قلتم انها
مجملة على معنى انه يعلم ما لا يتناهى من حيث انها[1] لا تتناهى من ٢٩٨
غير ان ينفصل معلوم عن معلوم فهوعلم واحد تعلق بمعلوم واحد وما
ينفصل به بقي مجهولا وان قلتم انها مفصلة على معنى انها تتميز في
علمه بخصايص صفاتها فالجمع بين التفصيل ونفي النهاية[2] مستحيل
فما الجواب عن هذه المشكلات

قالت الصفاتية لسنا نعني بالتعلقات علايق حسية ولا حبايل خيالية[3]
ولا ينفى التناهي عن المعلومات اعدادا من المعلومات[4] غير متناهية[5]
حاصرة في الوجود[5] بل نعنى بالتعلق والمتعلق ان الصفة الازلية صالحة
لدرك ما يعرض عليها على وجه لا يستحيل فيعبر عن تلك الصلاحية
نحو[6] الدرك[5] بالتعلق ويعبر عن جهة العرض عليه حتى يدركه بالمتعلق[5]
ثم وجوه الجايزات على التقدير غير متناهية[5] فالمتعلقات غير متناهية
فالتعلقات غير متناهية فالعالم القديم صفة متهيئة لدرك ما يعرض
عليها على وجه الجواز[7] دون الاستحالة والقدرة الازلية صفة متهيئة
لايجاد ما يعرض عليها على وجه الجواز دون الاستحالة فالمعنى بالعرض
جهة الامكان وتعيين الاحاد على البدل والمعنى بالمعروض عليه جهة ٢٩٩
الصلاحية اما نحو الادراك واما نحو الايجاد وهذا كما ان الصور[1]
المتعاقبة على الهيولى عند القوم لا تتناهى على البدل وانها فايضة على

---

٢٩٨ — ١) ب انه — ٢) ا الجمع — ٣) ا حالية — ٤) ب المعلوم ولا
نبثت — ٥...٥) ب - — ٦) ب يجوز — ٧) ب الصحة

٢٩٩ — ١) ب الصورة —

الهيولى من واهب الصور[٢] وذات واهب الصور واحدة الا انها على صفة لها صلاحية الفيض حتى ما يتهيا الهيولى لقبول[٣] الصورة فتعرض الامكان على القدرة كتهي الهيولى لقبول الصور[٣] وصلاحية الصفة له نحو الادراك والايجاد كصلاحية الواهب لفيض[٤] الصورة ثم الواهب واحد ومع وحدته على كمال يفيض منه صور[٥] لا تتناهى على البدل فذات الواهب واحدة ولكنه في حكم ما لا يتناهى والصورة لا تتناهي ولكنها في حكم الواحد ثم ما حصره الوجود فهو متناه وما قدره المقدر غير متناه فان التقدير تعبير عن الصلاحتين او نبا عن الاستعدادين واستعمال لفظ الصلاحية في جانب القديم توسع وفي جانب الحادث حقيقة فان القديم بالاعطاء اجدر والحادث بالقبول اولى ثم جهات الامكان[٦] لا تتناهى وهي تشترك كلها في جهة الامكان المحتاج الى من يخرجه[٨] من وجه الامكان الى عين[٩] الوجود فوجوه[١٠] الممكنات كلها الى القديم
٣٠٠ سبحانه وهو تعالى من حيث العلم يحيط بها ويدركها بوجه واحد وهو صلاحية العلم نحو الادراك ويوجدها ويخترعها بوجه وهو صلاحية القدرة نحو الايجاد وتخصصها بمثل دون مثل بوجه وهو صلاحية الارادة نحو التخصيص ويتصرف فيها بتكليف وتعريف بوجه وهو صلاحية الكلام نحو الامر والنهي[١] ثم هل تشترك هذه

---

٢) ب الواهب للصور — ٣...٣) ب — — ٤) ب نحو فيض — ٥) ب صورا — ٦) الممكنات — ٧) ب...ها — ٨) ب الى — ٩) ب حيز — ١٠) ب فوجه
٣٠٠ — ١) ب ز ولا نعني بهذه الصلاحية القوة الاستعدادية التي تصورها الفيالسوف في المادة والهيولى بل نعني بها الكمال في كل صفة على ما تقوى (؟) عليه من الفعل

الحقايق والخصايص في صفة واحدة ام في ذات واحدة فتلك الطامة الكبرى على المتكلمين حتى[٢] فرّ القاضي ابو بكر الباقلاني رضي الله عنه منها الى السمع وقد استعاذ بمعاذ والتجا الى ملاذ والله الموفق[٣]

---

٢) ب فر ا عرف — ٣) ب اعلم

القاعدة الحادية عشر

في الارادة

وهي تتشعب الى ثلاث مسايــل احدها في كون الباري تعالى مريدًا على الحقيقة الثانية في ان ارادته قـديمة لا حادثة والثالثة ان الارادة الازلية متعلقة بجميع الكاينات

اما الاولى فالكلام فيها مع النظام والكعبي والجاحظ والنجار فذهب النظام والكعبي الى ان الباري تعـالى غير موصوف بها على
٣٠١ الحقيقة وان ورد الشرع بذلك فالمراد بكونه تعالى مريدا لافعاله انه خالقها ومنشئها وان وصف بكونه مريدًا لافعال العباد فالمراد بذلك انه امر بها وان وصف بكونه مريدا في الازل[1] فالمراد بذلك انه عالم[2] فقط

وذهب النجار الى ان معنى كونه مريــدا انه غير مغلوب ولا مستكره

وذهب الجاحظ[3] الى انكار اصل الارادة شاهدًا وغايباً وقـال

٣٠١ — ١) ب ا ز لا — ٢) ب ز قادر — ٣) انظر الملل ص ٥٢ س ٨ —

مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالماً بما يفعله فهو مريد واذا مالت نفسه الى فعل الغير سمي ذلك الميلان ارادة والا فليست هي جنساً من الاغراض وهو[4] الاولى بالابتداء وهو الاهم بالرد عليه

فيقال له اثبات المعاني والاغراض ثم التمييز بين حقيقة كل واحد منها انما يبتنى[5] على احساس الانسان من نفسه وكما يحس الانسان من نفسه علمه بالشيء وقدرته عليه يحس من نفسه قصده اليه وعزمه عليه ثم قد يفعله على[6]موجب ارادته وقد لا يفعله على موجب ارادته[6] وربما يريد فعل الغير من غير ميل النفس والتوقان اليه وكذلك يريد فعل نفسه من غير ميل وشهوة كمن يريد شرب الدواء على كراهية من نفسه وبالجملة الاحساس حاصل ورده الى العلم بالفعل[7] باطل فان العلم تبين واحاطة فقط وهو يطابق[8] المعلوم على ما به من غير تاثير في ٣٠٢
المعلوم ولا تاثير منه وكذلك يتعلق بالقديم والحادث والقصد والارادة يقتضي ويخصص فيؤثر ويتأثر ولذلك لا يتعلق الا بالمتجدد والحادث فبطل مذهب الجاحظ

واما الرد على الكعبي والنظام بعد اعترافهما بكون الارادة جنساً من الاغراض في الشاهد ان نقول قام الدليل على ان الاختصاص ببعض الجايزات دون البعض في افعال العباد دليل على[1] الارادة والقصد والدليل يطرد شاهدا وغايبا فان الاحكام والاتقان لما دل على علم الفاعل شاهدا دل عليه غايبا والدليل العقلي لا ينتقض ولا

---

٤) ا ـ — ٥) ب يتبين (كذا) — ٦...٦) ب ـ — ٧) ب والفعل — ٨) ب مطابق

٣٠٢ — ١) ب ز ثبوت —

يقتصر

قال الكعبي انما دل على الاختصاص على الارادة في الشاهد لان الفاعل لا يحيط علماً بكل الوجوه في الفعل ولا بالمغيب عنه ولا بالوقت والمقدار فاحتاج الى قصد وعزم الى تخصيص وقت دون وقت ومقدار دون مقدار والبارى تعالى عالم بالغيوب مطلع[2] على سرايرها واحكامها فكان علمه بها مع القدرة عليها كافياً عن الارادة والقصد الى التخصيص وانه لما[3] علم انه يختص[4] كل حادث بوقت وشكل وقدرة فلا يكون الا ما علم فاي حاجة به الى القصد والارادة وايضاً فان الارادة لو تحققت فاما ان تكون سابقة على الفعل او حادثة مع

٣٠٣ الفعل فان كانت سابقة فهي عزيمة والعزم لا يتصور الا في حق من يتردد[5] في شيء ثم ازمع عليه او انتهى[1] عن شيء ثم اقبل اليه وان كانت مقارنة فهي اما ان تحدث في ذاته او في محل اولا في ذاته ولا في محل والاقسام الثلاثة باطلة بما سبق بطلانها فتعين ان الارادة للقديم سبحانه لا معنى لها الا كونه عالماً قادرًا فاعلا

قيل له قد سلمت في الافعال وجوهاً من الجواز في تخصيصها ببعض الجايزات دون البعض فينظر بعد ذلك اهو من دلايل[2] العلم او من دلايل[2] الارادة

فنقول قد بينا بان العلم يتبع المعلوم على ما هو به سواء كان العلم محيطاً بجميع الوجوه في الفعل وقتاً ومقدارا وشكلًا او لم يكن فالعلم

---

٢) ب ـ — ٣) ب كما (؟) — ٤) ب يخصص — ٥) ا يردد

٣٠٣ — ١) ب سمى (لعله سهى) — ٢...٢) ب ـ —

من حيث هو علم لا يختلف وان قدر اختلاف في العلم حتى يكون احد العلمين مخصصاً دون الثاني فلنقدر مثل ذلك فيه حتى يكون احدهما موجدا والثاني غير موجد ويقع الاجتزا بالعلم عن القدرة كما وقع به عن الارادة فيعود الكلام الى مذهب الفلاسفة ان علمه تعالى علم فعلي فيوجد من حيث يعلم ويختار الافضل من حيث يعلم وان وجب ان تعطى كل صفة حظها[٣] من الحقيقة فالعلم ما يحصل به الاحكام والاتقان والارادة[٤] ما يحصل بها[٥] التخصيص والقدرة ما يحصل بها الايجاد والقضايا مختلفة فالمقتضيات اذاً غير متحدة

واما قوله اثبات الارادة في الشاهد لامتناع الاحاطة[١] بالمراد ٣٠٤
من كل وجهٍ فباطل لانا لو فرضنا الاحاطة[١] بالفعل من كل وجه باخبار صادق او غيره من الطرق كان يجب ان يستغنى عن الارادة وليس الامر كذلك وتقسيمه القول [٢]بان الارادة[٢] اما سابقة واما[٣] مقارنة

قيل له قد عرفت[٤] على هذا[٥] مذهب الصفاتية ان الارادة ازلية فهي سابقة على المراد ذاتا ووجودا ومقارنة لحال التجدد تعلقا وتخصيصا والعلم يتبع الواقع ولا يوقع والقدرة توقع المقدور ولا تخصص والارادة تخصص الواقع على حسب ما علم بما علم والصفة[٦] ازلية سابقة والمراد حادث متأخر وليس يلزم على ذلك ان يسمى عزماً فان العزم توطين النفس بعد تردد ولو كان المريد للشيء متمنيا او مشتهياً[٧] او مايلاً

---

٣) ا حقها — ٤) ب والقدرة — ٥) ب ـه ز الوجود والارادة ما يحصل بها التخصيص والقضايا مختلفة

٣٠٤ ١ ..١) ب ـ — ٢) ز ا ـ — ٣) ب او — ٤) ب عرف — ٥) ب ـ — ٦) ب ز قديمة — ٧) ب متشهيا

لوجب ان يقال العالم بالشيء معتقد ساكن النفس متروٍّ ومتفكر فبطل الاستدلال من هذا الوجه وليس كل من علم شيئاً اراده ولا كل من اراد شيئاً قدر عليه بل كل من فعل شيئًا فقد قدر عليه ومن قدر على فعل شيء اراده ومن اراده علمه فالارادة تتبع العلم حتى يتصور ان يكون عالماً ولا يكون مريدا ولا يتصور ان يكون مريدا ولا يكون عالماً

اما الرد على النجار حيث قال انه مريد بمعنى انه غير مغلوب ولا
٣٠٥ مستكره فيقال له فسرت حكماً ثابتاً بنفي كمن يفسر كونه قادرًا بانه غير عاجز وكونه عالماً بانه غير جاهل وذلك مذهب المعطلة الفلاسفة[1] ثم تجرد نفي العجز والكراهية لا يقتضي كون الذات مريدا فان كثيرًا من الاجسام ينفى عنها العجز والكراهية ولا يكون مريدا وكثير من المريدين كاره كمن شرب الدواء على كراهية من طبعه وهو مريد له فالكراهية تضاد الطوع واما القصد فقد يجامع الكراهية

ثم نقول[2] كونه غير مغلوب ولا مستكره امر مجمع عليه وانما الكلام فى انا راينا في الافعال ما يدل على كون الصانع مريدًا وهو اختصاص الافعال ببعض الجايزات دون البعض واهمال هذه القضية غير ممكن فما مدلول هذا الدليل

فان قلتم مدلوله انه غير مغلوب ولا مستكره

فيقال انما استفدنا العلم بذلك من كونه قادرًا على الكمال

---

٣٠٥ ١) ب ــ — ٢) ب يقول —

والاختصاص لم يدل على القدرة بل الوقوع دل[3] عليها فلم يكن للاختصاص[4] مدلول ونحن انما اثبتنا[5] العلم بالصفات من الدلايل[6] واذا ثبتت هذه المسئلة اخذنا في المسئلة الثانية وهو كون الرب تعالى مريداً[7] بارادة قديمة

فنقول قد قام الدليل على ان معنى المريد هو ذو الارادة كما قام الدليل على ان معنى العالم هو ذو العلم فنقول اما ان يكون الرب سبحانه مريداً لنفسه او بارادة واذا تحقق انه مريد بارادة فاما ان ٣٠٦
تكون الارادة قديمة واما ان تكون حادثة فان كانت حادثة فلا يخلوا اما ان تكون حادثة في ذاته او في محل او لا في ذاته ولا في محل وقد سبق الرد على من قال بحدوث الارادة في ذاته ويستحيل كون الارادة في محل[1] ويكون الرب تعالى مريداً بها فان المعنى اذا قام بمحل وصف المحل به اذ لا معنى للقيام به الا وصفه به وحينئذ لا يوصف غيره به اذ من المحال وصف الشيئين بمعنى واحد قام باحدهما دون الثاني ويستحيل كون الارادة لا في محل فان الارادة من جملة المعاني والاعراض واحتياج الاعراض الى المحل صفة ذاتية لها ومن المحال ثبوتها دون الوصف الذاتي ولو لم تحل في محل[2] لكانت قايمة[3] بذاتها والقايم بالذات قابل للمعنى فحينئذ تكون الارادة قابلة للمعنى ولا يكون فرق بين حقيقة الجوهر وبين حقيقة العرض حتى لو جوز استغناء العرض عن المحل في وقت من الاوقات جاز في كل وقت ولو

---

٣) ب دال — ٤) ب الاخ... — ٥) ا نعلم — ٦) ب ز لا غير — ٧) ا مريد
٣٠٦ ١) ب ز اخر — ٢) ب مكان — ٣) ب كان قائما —

جوز لجنس من الاجناس او لنوع من الانواع لجاز لكل نوع وجنس ولو جوز ذلك ايضاً للزم تجويز قيام جوهر بمحل فانه كما يستثنى الارادة والغناء والتعظيم عن جنس من° المعاني حتى لا يفتقر الى محل جاز ان يستثنى جنس من الجوهر حتى يحتاج الى محل وكل ذلك محال

٣٠٧ ثم نقول هب انا ارتكبنا هذه الاستحالة وتصورنا ارادة لا في محل فمن المريد بها ومن المعلوم[1] ان نسبتها الى القديم والحادث على وتيرة واحدة

فان قيل يوصف بها القديم لان القديم لا في محل والارادة لا في محل فهي به اولى

قلنا ولو قيل يوصف بها[2] الحادث لان[3] الارادة حادثة[3] والجوهر حادث والحادث بالحادث اولى والمناسبات بين الحوادث تتحقق ولا مناسبة بين القديم والحادث بوجه ما[4] ثم اخذتم قولكم لا في محل بالاشتراك فان معنى قولنا القديم لا في محل اي لا في مكان ومعنى قولنا الارادة لا في محل اي لا في متمكن وفرق بين المكان والمحل فلم توجد المناسبة شاملة للطرفين بمعنى متفق عليه مشترك فيه فلا مناسبة اصلا هذا كمن يقول° الجوهر لا في محل والارادة لا في محل فوصف الجوهر بها اولى[6] ونقول قد قام الدليل على ان كل حادث اختص بالوجود دون العدم وبوقت وقدر دون وقت وقدر كان المحدث مرادًا[7] والارادة شاركت جميع الحوادث في هذه القضية

---

٥) ب ـ

٣٠٧ ١) ب ز ..ات — ٢) ب به — ٣...٣) ب ـ — ٤) ب ـ — ٥) ب ز ان — ٦) ا اولا — ٧) ب مريدا

فانها اختصت بوقت ومقدار من العدد دون وقت ومقدار فيستدعي ارادة اخرى والكلام فيها كالكلام في هـذه فيجب ان يتسلسل والقول بالتسلسل باطل

قالت المعتزلة نعم اثبات ارادات لا في محـل على خلاف وضع الاعراض والمعاني لكن الضرورة الجأت الى التزام ذلك ٣٠٨

قيل[1] انه لا وجه لانكار الارادة كما قال الكعبي لانه يوجب ان تكون الافعال غير اختيارية شبيهـة بالافعال الطبيعية عنـد اهل الطبايع ولا وجه لاثبات كونه مريدًا لذاته لان الصفات الذاتيـة وجب تعميمها فهي عامة التعلق وحينئذ وجب تعلق كونه مريـدا بالفواحش والقبايح وذلك باطل كما سيأتي ولا وجه لاثبـات ارادة قديمة لانه يودي الى اثبات الاهين قـديين[2] كما سبق ان الاشتراك في القدم يوجب الاشتراك في الالهية ولا وجه لاثبات كونهـا حادثـة قايمة بذات الباري ولا لاثبات كونها قايمة بذات اخرى لما سبق من المعنى فتعين انها لا في محل فالضرورة العقليـة الجأت الى تعيين هذا القسم من الاقسام ونحن لم نبعد النجعة في ذلك مع اثبات الفلاسفة عقولا مفارقة للاجسام قايمة بذواتها وهي مبادي الموجودات[3] ومع اثبات جهم وهشام علوماً حادثة لا في محـل ومع اثبات الاشعرية تكليماً لا في محل لان ذلك الكلام الذي في ذات الباري تعالى لم ينتقل الى سمع موسى عليه السلم والـذي سمعه موسى لم يكن في محل فهم وان لم يصرحوا بتكليم[4] لا في محل كما صرحنا[5] بتعظيم لا في ٣٠٩

---

٣٠٨ ١) ب من قبل — ٢) ب قدمين — ٣) ب ز فهب ان الارادات الحادثة مبادى الموجودات — ٤) ب بتكلم — ٥) ب يصرحوا (كذا)

محل غير انهم اثبتوا كلاماً مسموعاً والصفة الازلية لم تنتقل وسمع موسى قد امتلى بالتكليم حتى يقال انه سمع كجر السلسلة[1]

واما قولكم ان حدثت ارادة فبارادة اخرى تحدث وبتسلسل فغير مقبول لان الارادة لا تراد اليست ارادتنا لو كانت مرادة بارادة اخرى ادّت[2] الى التسلسل فلم تستدع[3] الارادة جنسها

قالت الاشعرية الضرورة التي ادعيتم ليست الضرورة العقلية التي يضطر العقل الى التزامها من ابطال قسم وتعيين قسم فانكم قدرتم من محال حتى ارتكبتم محالا والاقسام كلها بزعمكم محالات فلم التزمتم هذا المحال دون مذهب الكعبي فى رده الارادة الى العالمية والقادرية كما رددتم كونه سميعاً بصيرا الى كونه عليماً[4] خبيرا على قول وهلا[5] التزمتم مذهب النجار في رد الارادة الى صفة النفى كمن قال منكم[4] انه سميع بصير بمعنى انه حي لا افة به وهلا[5] قلتم هو مريد لنفسه كما قال النجار على راي ولا تلتزموا عموم التعلق الا فيما يصح ان يكون[6] قادرا على ما يصح ان يكون مقدورا له وهلا التزمتم مذهب[7] الكرامية في اثبات ارادات في ذاته لان المحذور
٣١٠ من ذلك الالتزام هو التغيير بالحوادث والتغيير حاصل في الاحكام حسب حصوله[1] في المعاني اذا[2] لم يكن مريدا فصار مريدًا عندكم فاذا لم يدل تغيير الاحكام على الحدوث لم يدل تغيير المعاني ايضاً على الحدوث او هل قلتم هو مريد بارادات في محل كما قلتم هو متكلم

---

٣٠٩ ١) ب السلاسل — ٢) ا ادّا — ٣) ا تستدعي — ٤) ب ـ — ٥) ب او هلا — ٦) ب ر مرادًا كما قلتم في كونه قادرًا — ٧) ب قول

٣١٠ ١) ب حصولها — ٢) ب اذ

بكلام يخلقه في محل وما الفرق بين البابين فان الارادة ان اوجبت حكماً لمن قامت به فليوجب الكلام كذلك وان كان المتكلم من فعل الكلام على اصلكم فاصطلحوا على ان المريد من فعل الارادة ثم يرجع الحكم الى الفاعل كما يرجع في كونه عدلا يخلق العدل فكيف التزمتم ابعد الاقسام قبولا عن كونه معقولا

ثم قولكم الارادة لا تراد تحكم باطل فان الارادة من الحوادث وكل حادث اختص بمثل دون مثل فهو مراد وان استغنى حادث عن الارادة استغنى كل حادث ولا يودي الى التسلسل في الارادة فان الارادة الاخيرة تستند الى خلق الباري فهي ضرورية الوجود مرادة بارادة الباري تعالى وارادته قديمة لا تراد اي لا تتخصص بوقت دون وقت

واما التمثل بالعقول المفارقة على راي الفلاسفة غير سديد فانهم اثبتوا ٣١١
جواهر قايمة بذواتها قابلة للمعاني غير انهم لم يحكموا بتحيزها وانتم اثبتم ارادات من جنس ارادات الحوادث وهي اعراض لا في محل فقد اخرجتموها عن اخص اوصاف العرضية وما اجريتم فيها حكم الجوهرية

واما التمثل بمذهب جهم[1] بن صفوان[1] وهشام فتمثل[2] محال[3] والرد[4] عليه كالرد عليكم والتمثل بمذهب الاشعري في تكليم[5] البشر غير مستقيم على اصله فان عنده كلام الله مسموع بسمع[6] البشر كما انه مرئي

---

٣١١ ١ ..١) ب — ٢) ب تمثل — ٣) ب ز بمحال — ٤) ب فلا رد —
٥) ب تكلم — ٦) ا — —

بروية البشر[٧] ولم يجب من ذلـك انتقال ولا تغير وزوال فطفتم على ابواب المذاهب وفزتم بأخس[٨] المطالب

واما المسئلة الثالثة من شعب المسئلة الكبرى هو القول في تعلق ارادة الباري بالكاينات كلها والمدار[٩] في هذه المسئلة على تعين الجهة التي هي متعلق الارادة فيرتفع النزاع والتشنيع بذلك فنـذكر[١٠] المذاهب اولا ثم نشرع في الدليل

قالت المعتزلة القائلون بارادات حادثة ان الباري تعالى مريد لافعاله
٣١٢ الخاصة بمعنى انه قاصد الى خلقها[١١] على ما علم[١٢] وتتقـدم ارادته على المفعول[١] بلحظة واحدة ومريد لافعال المكلفين[٢] ما كان منهـا خيرًا ليكون وما كان منها شرا لان لا[٣] يكون ومـا لم يكن خيرًا ولا شرا ولا واجبا ولا محظورا وهي المباحات فالرب تعالى لا يريدها ولا يكرهها ويجوز تقديم ارادته وكراهيته على افعـال العباد باوقـات وازمان ولم يجعلوا له حدًا او مردًا

ثم القدما منهم قالوا ان الارادة الحادثة توجب المراد وخصصوا الايجاب بالقصد الى انشاء الفعل لنفسه اما العزم في حقنا وارادة فعل الغير فانها لا توجب ولم يريدوا بالايجاد ايجاب العلة المعلول ولا ايجـاب التولد والارادة عندهم لا تولد فان القدرة عندهم توجب المقـدور بواسطة السبب فلو كانت الارادة مولـدة بواسطـة السبب استند المراد الى سببين ولزم[٤] حصول مقدورين قادرين

---

٧) ب البصر — ٨) ب باحسن المذاهب ا اخر — ٩) ب المقدار — ١٠) ب فدل
١١) ب ز وابداعها — ١٢) ب ز ارادته
٣١٢ ١) ب الفعل — ٢) ب زمن العباد — ٣) ب لئلا — ٤) ب ز من ذلك

قالت المعتزلة الصفة القديمة اذا تعلقت بمتعلقاتها وجب عموم تعلقها[٥] اذ لا اختصاص للقديم بشيء فلو كانت الارادة قديمة لتعلقت بكل مراد من افعال نفسه ومن افعال العباد ومن افعال العباد ان يريد زيد حركة ويريد عمرو سكوناً فوجب ان يكون القديم مريدا لارادتيهما ومراديهما وما هو مراد يجب وقوعه فيؤدي الى اجتماع الضدين في حالة واحدة

٣١٣ **قالت الاشعرية** الصفة القديمة يجب تعلقها[١] بكل متعلق على الاطلاق ام يجب عموم تعلقها بما يصح ان يكون متعلقا بها[٢] فان كان الاول فهو غير مستمر في الصفات فان العلم يتعلق بالواجب والجايز والمستحيل والقدرة لا تتعلق الا بالممكن من الاقسام والارادة لا تتعلق الا بالمتجدد[٣] من الممكنات والعلم اعم تعلقا والقدرة اخص من العلم والارادة اخص من القدرة والعموم[٤] لا ينقص ولا يزيد وفيما[٥] لا يتناهى من المعلومات والمقدورات والمرادات فكل قسم لا يتناهى فيعم[٦] تعلق الصفة بما لا يتناهى مما يليق بكل قسم ويختص بكل صفة ولو كان الايجاب بالقدرة على نعت الايجاد[٧] لوجد كل ما تعلقت به القدرة فيوجد ما لا يتناهى وذلك محال بل الارادة هي المخصصة بالوجود المتعلقة بحال متجدد[٨] واما تعلق ارادة القديم بالضدين في حالة واحدة

قالوا لسنا نسلم اولا ان ههنا [٩]ارادتين للضدين[٩] بل هو ما وقع

٥...٥) ب ـ

٣١٣ ١...١) ب ـ — ٢) ا لها — ٣) ب بالتجدد — ٤) ب ز والمصوص — ٥) ا وما — ٦) ا فيعلم — ٧) ب الايجاب — ٨) ب المتجدد — ٩...٩) ب ارادات ان الضدين —

في معلوم الرب تعالى ان[10] يقع فهو المراد وصاحبه المريد وما علم انه لا يقع فليس مرادًا وصاحبه[11] المتمني ويجوز تعلق الارادة القديمة بمعنيين احدهما تمنٍّ وشهوة والثاني ارادة

ثم قالوا لم قلتم ان ارادة الارادتين تقتضي ارادة المرادين حتى
٣١٤ يلزم الجمع بين الضدين فانه تعالى انما اراد ارادتيهما من حيث وجودهما
وتجددهما لا من حيث مراديهما وهو كارادته[1] للقدرة لا تكون ارادة للمقدور وقدرته على الارادة لا تكون قدرة على المراد على اصلكم كعلمه بعلم زيد وظن عمرو وشك خالد وجهل بكر لا يكون اعتقادًا لمعتقداتهم حتى يوصف بتعلقات صفاتهم

والسر في ذلك ان الارادة القديمة لم تتعلق الا بوجه واحدٍ وهو المتجدد من حيث هو حادث متجدد متخصص بالوجود دون العدم ووقت دون وقت والارادتان تشتركان في التجدد[2] فتنتسبان اليهما من جهة التجدد والتخصص وهما من هذا الوجه ليسا ضدين فلم تتعلق الارادة بالضدين ولو قيل تتعلق الارادة بالارادتين جميعاً من حيث الوقوع والتجدد وباحد المرادين وهو الواقع منهما في المعلوم وتتعلق[3] بعدم وقوع الاخر[4] فهي ارادة لوقوع احدهما وكراهة لوقوع الاخر[4] كان ذلك ايضاً صوابا قال الله تعالى[5] يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ اى[6] يريد خلاف[7] العسر كما قال[8] أَتُنَبِّئُونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ اي بما يعلم خلافه[7] حتى لا يكون النفي داخلًا في الاطلاقات

١٠) ب ز لا (في تصحيح) — ١١) ب ز المريد ما وقع له لا (والمتن مضطرب)

٣١٤ ١) ب كاراداته — ٢) ب ز والعلم والجهل يشتركان في تجدد — ٣) ب يتـ... — ٤...٤) ب ـ — ٥) سورة ٢, ١٨١ — ٦) ا ـ — ٧) ب بخلافه — ٨) سورة ١٠, ١٩

قالت المعتزلة قد تقرر في العقول ان مريد الخير خير ومريد الشر شر ومريد العدل عادل ومريد الظلم ظالم فلو كانت الارادة الازلية ٣١٥
تتعلق بالكاينات كلها لكان الخير والشر مرادا فيكون المريد موصوفاً بالخيرية والشرية والعدل والظلم وذلك قبيح في حق القديم سبحانه قال الله تعالى[1] وما اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ

قالت الاشعرية هذه المقدمة التي ذكرتموها من المشهورات في ٣١٦
عادات الناس لا من الاوليات في قضايا العقول وانما يختص اطرادها في بعض الصور دون البعض اذ لا يقال في سياق[1] ذلك ان مريد الجهل جاهل ومريد العلم عالم ومريد الطاعة مطيع ولا يقال مريد الحركة متحرك ومريد الصلوة مصل ثم يقال في الشاهد مريد العبادة عابد ولا يقال في الغايب مريد العبادة عابد

ثم السر في ذلك ان الارادة الحادثة قد تكون ضرورية وقد تكون كسبية والضرورية منها لاتوصف بالخيرية والشرية والتكليفية[2] اذ لا تكليف[3] الا على المكتسب وقد توصف بالخيرية والشرية الجبرية[4] كما يقال الملك يريد الخير طبعاً وجبرا والشيطان يريد الشر طبعاً وجبرا واما الارادات الكسبية فتتوجه على المريد فيها وبها التكليف فيوصف بالظلم والعدل والخير والشر والطاعة والمعصية كما وصف ساير الحركات ثم لم يلزم[5] من ذلك طردها في الغايب فلم يصح الاستدلال

---

٣١٥ ١) سورة ٤٠ , ٣٣ —

٣١٦ ١) ب على مساق — ٢) ا التكليفة — ٣) ب تكلف — ٤) ا الجبرية ب الخير لعله الجزئية — ٥) ب على المساق

والسر في ذلك ان الارادة الازلية لم تتعلق بالمراد من افعال العباد
٣١٧ من حيث هو مكلف به اما طاعة واما معصية واما خيرًا واما شرًّا
بل لا يتعلق به من حيث هو فعل العبد وكسبه على الوجه الذي
ينسب[1] اليه فان ارادة فعل الغير من حيث هو فعله تمن وشهوة وانما
يتعلق به من حيث هو متجدد متخصص بالوجود دون العدم متقدر
بقدر دون قدر وهو من هذا الوجه غير موصوف بالخير والشر وان
اطلق لفظ الخير على الوجود من حيث هو وجود فذلك اطلاق بمعنى
يخالف ما تنازعنا فيه فالباري تعالى مريد الوجود من حيث هو
وجود والوجود من حيث هو وجود خير فهو مريد الخير وبيده الخير
واما الوجه الذي ينسب الى العبد هو صفة افعله بالنسبة الى قدرته
واستطاعته وزمانه ومكانه وتكليفه وهو[2] من هذا الوجه غير مراد
للباري تعالى وغير مقدور له ولما تقرر عندنا بالبراهين السابقة انه تعالى
خالق اعمال العباد كما هو خالق الكون كله وانما هو خالق بالاختيار
والارادة لا بالطبع والذات فكان مريدا مختارًا لتجدد الوجود
وحدوث الموجود ثم الوجود خير كله من حيث هو وجود فكان
مريد[3] الخير واما الشر فمن حيث هو موجود فقد شارك الخير فهو من
ذلك الوجه خير ومراد وعلى هذا لا يتحقق في الوجود شر محض فهو
تعالى مريد الوجود[3] ومريد الخير والعبد يريد الخير والشر وعن هذا
قال الحكماء الشر داخل في القضا والارادة بالعرض لا بالذات وبالقصد

---

٣١٧ ١) ب ينتسب — ٢) ا ـ — ٣...٣) ب ـ وهو ق حاشية ا في الكتابة الاولى

الثاني لا بالقصد الاول فان الشر عندهم اما عدم وجود او عدم كمال ٣١٨
الوجود[1] وانما الداخل في القضا والارادة بالقصد الاول هو الوجود وكمال الوجود ثم قد يكون الوجود على كمال اول ومتوجه الى كمال ثان وقد يكون على كمال مطلق كالعقول المفارقة التي هي تامة كاملة باعيانها في[2] الخير المحض الذي لا شر فيه وما هو على كمال اول[3] اي هو بالقوة على كمال الى ان يصير بالفعل على كمال ثان فيقع من مصادمات احوال السلوك من المبدا الى الكمال احوال هي شرور ومضار كما تقع احوال هي شرور ومنافع والارادة الازلية والعناية الربانية تتعلق بالامرين والقسمين جميعاً ولكن احد المتعلقين[4] على سبيل التضمن والاستتباع والعرضية ويسمى ذلك مرادًا ومقصودًا بالقصد الثاني والمتعلق الثاني على سبيل الوضع والاصالة والذاتية فيسمى ذلك مرادًا ومقصودا بالقصد الاول هذا كما يعلم ان المقصود الكلي من انزال المطر من السماء نظام العالم وانتظام الوجود وذلك هو الخير مطلقاً ثم ان خرب بذلك بيت عجوز قد اشرف على الانهدام او ماتت العجوز وقد بلغت الى شرف الموت كان ذلك شراً بالاضافة لا بالاصالة وبالقصد الثاني لا بالقصد الاول ووجود خير
كلي مع شر جزئي[5] اقرب الى الحكمة من لا[1] وجود له لا[1] يقع الشر ٣١٩
الجزئي فان عدمه مما يورث الفساد في نظام كل الموجودات فهو اكثر شرا واشد ضرا[2]

٣١٨ ١) ب لموجود — ٢) ب فهو — ٣) ا الاول — ٤) ا الامرين —
٥) ب حزوى

٣١٩ ١...١) ب وحود ليلا ٢) ب ضررا —

قالت المعتزلة كل آمر بالشيء فهو مريد له والرب تعالى آمرٌ عباده بالطاعة فهو مريد لها اذ من المستحيل ان يامر عبده بالطاعة ثم لا يريدها والجمع بين اقتضاء الطاعة وطلبها بالامر بها وبين كراهية وقوعها جمع بين نقيضين وذلك بمثابة الامر بالشيء والنهي عنه في حالة واحدة اذ لا فرق بين قول القايل امرك بكذا واكره منك فعله . وبين قوله امرك بكذا وانهاك عنه واذا وقع الاتفاق بان[٣] الله تعالى آمر عباده بالطاعة وجب ان يكون مريدا لها كارهاً لضدها من المعصية واذا كان الامر بالشيء مريدا له كان الناهي عن الشيء كارهاً له

والذي يحقق ذلك ان الامر بالشيء يقتضى من المامور حصول المأمور به والارادة تقتضي تخصيص المأمور به بالوجود ومن المحال اقتضا الحصول لشيء واقتضا ضد ذلك منه فلو قلنا ان الباري تعالى امر ابا جهل بالايمان واراد منه الكفر ادى ذلك الى اقتضا الايمان منه بحكم الامر واقتضاء الكفر منه بحكم الارادة وهو محال ويخرج على هذه القاعدة[٤] واستروا حكم الى[٤] العلم فانه يجوز ان يامر بخلاف
٣٢٠ المعلوم لان العلم ليس فيه اقتضاء وطلب وانما هو يتعلق بالمعلوم على ما هو به بخلاف الارادة فانها مقتضية فيرد الامر على خلاف العلم ولا يرد على خلاف الارادة

قالت الاشعرية لسنا نسلم ان كل آمر بالشيء مريد حصوله[١] بل كل آمر بالشيء عالم بحصوله مريد له حصولا وكل آمر[٢] يعلم حصول[٢]

٣) ب على ان — ٤...٤) ا ب كذا لعله استواء الى حكم

٣٢٠ ١) ب له حصولا — ٢...٢) ا يكون مريدا للحصول —

ضده لا يكون مريدا لحصوله فان الارادة على خلاف العلم تعطيل لحكم الارادة وتغيير لاخص وصفها وقد بينا ان اخص وصفها التخصيص وحكمها انما يتعلق بالمتجدد من المقدورات والمتخصص من المقدورات فاذا علم الآمر ان المامور به لا يحصل قط ولا يتجدد ولا يتخصص قط فيستحيل ان يريده فانها توجد ولا متعلق[3] لها يتعلق ولا اثر لتعلقها وذلك محال ولو كانت الارادة[4] خاصيتها ان تتعلق بالممكن فقط كالقدرة لكان جايزا ان تتعلق بخلاف المعلوم

ومن العجب ان متعلق القدرة اعم من متعلق الارادة فان الجايز الممكن من حيث هو ممكن متعلق القدرة والمتجدد من جملة الممكنات هو متعلق الارادة والمتجدد اخص من الممكن

ثم قال بعض المخالفين ان خلاف المعلوم غير مقدور وهو اعم فخلاف المعلوم كيف يكون مرادًا وهو اخص ثم نقول من رأيي الامر بالشيء لا يكون مريدًا للمامور به من حيث انه مامور به قط ٣٢١
سواء كان المامور به طاعة او غيره[1] وقد علم الامر حصولها وسواء كان الامر بخلاف ذلك فان جهة المامور به هو كسب المامور وقد بينا ان ذلك[2] اخص وصف للفعل سمي به المرء عابدًا مطيعاً مصلياً وصايماً مزكياً حاجًّا غازياً مجاهدًا والفعل من هذا الوجه لا ينسب الى الباري تعالى فلا يكون مريدًا له من هذا الوجه بل ينسب اليه من حيث التجدد والتخصيص وما لم يكن الفعل فعلا للمريد لا يكون مرادًا له فما كان من جهة العبد من الذي سميناه كسباً ووقع[3] على

---

٣) ب يتعلق — ٤) ب رمن

٣٢١ ١) ب — ٢) ب ذلك ان — ٣) ا وقع —

وفق العلم والامر كان مرادًا ومرضياً اعنى مرادًا بالتجدد والتخصيص
مرضياً بالثناء والثواب والجزاء[٤] وما وقع على وفق العلم وخلاف
الامر كان مرادًا غير مرضي اعنى مرادًا بالتجَدد غير مرضي بالذم
والعقاب وهذا هو سر هذه المسئلة ومن اطلع عليه استهان بتهويلات
القدرية وتمويهات الجبرية فعلى هذا[٥] لم يكن الباري تعالى مريدًا
للشرور والمعاصي والقبايح من حيث انها شرور ومعاصي وقبايح ولا
هو مريد للخيرات والطاعات والمحاسن من حيث انها كذلك بل هو
مريد لكل ما تجدد وحدث في العالم من حيث انها متخصصة بالوجود
٣٢٢ دون العدم ومتقدرة باقدار دون اقدار ومتاقتة باوقات دون اوقات ثم
ذلك الموجود قد يقع منتسباً الى استطاعة العبد كسباً على وفق الامر
فسمى طاعة مرضية اي مقبولة بالثنا ناجزا والثواب اجلًا وقد يقع
على خلاف الامر فيسمى معصية غير مرضية اي مردود بالذم ناجزا[١]
وبالعقاب اجلًا ولولا قدرة العبد في الشيء لكان الفعل فعلا متجددًا
مختصا[٢] بما[٣] خصصته[٤] الارادة من غير ان يقال هو خير او شر ايمان
او كفر فالافعال كلها من حيث تجددها واختصاصها مرادة للباري
تعالى وهي متوجهة الى نظام في الوجود وصلاح العالم وذلك هو الخير
المحض وكانت وجوهها الى الخير وظهورها من الخير وكان بيده الخير
وكلها[٥] ورد في القرآن من ارادة الخير المخصوص بافعال العباد مثل
قوله يريد الله بكم اليسر[٦] ولا يريد بكم العسر[٦] ولكن يريد ليطهركم

---

٤) ب ــ — ٥) ب فعلى هذه القاعدة
٣٢٢ ١) ب ز عاجلا — ٢) ب متخصصا — ٣) ا فما — ٤) ب ز جهة —
٥) ا كلها — ٦...٦) ب ــ —

الى[٧] غير ذلك فهو محمول على احد معنيين اما ثناء ومدح في الحال واما على ثواب ونعمة في المال والا فالارادة الازلية لا تتعلق الا بما هو متجدد من حيث انه متجدد فلا متجدد الا وهو فعل للبـاري[٨] تعالى من حيث انه متجدد وذلك لا ينسب الى العبد كما بينا في خلق الاعمال فاختصت الارادة بافعال الله سبحانه على الحقيقة دون الوجوه •

٣٢٣ التي تنسب الى العبد واختص الامر بافعال العباد حقيقة دون الوجوه التي تنسب الى الحق تعالى فلم يجب تلازم الامر والارادة وقد يرد الامر بمعنى الارادة والارادة بمعنى الامر فيكون الاطلاق باشتراك في اللفظ فكان المشركون[١] تمسكوا بهذا اللفظ[٢] حيث اخبر التنزيـل عنهم وقال ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ[٣] مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ[٤] ارادوا بذلك المشيئة بمعنى[٦] الامر وعن هذا طالبهم باخراج العلم بذلك واظهار الحجة عليهم[٧] من كتبهم وقال إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ اذ لم يرد بذلك امر ولا وجدوا في كتبهم بذلك[٨] تكليفا فرد[٩] عليهم باثبات المشيئة بمعنى التخصيص بالوجود والتصريف للامور فقال تعالى قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَالِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ[١٠]

وقد نمعن[١١] ابو الحسن واصحابه امثلة في جواز تعلق الارادة[١٢] على خلاف الامر[١٣] منها ان نبيـا لو علم من احد الامـة انه لو امر بعشر خصال من الخير توانى فيها ولو امر بعشرين خصلة ثم حط عشرة

٧) ب على — ٨) ب البارى
٣٢٣ — ١) فى الاصل... كين — ٢) ب الاشتراك — ٣) سورة ٦،١٤٩ — ٤) ب ما عبدنا من دونه من شى — ٥) ا ز من دونه — ٦) ا ـ — ٧) ب عليه ٦،١١٦ — ٨) ب به — ٩) ب تم رد — ١٠) ٦،١٥١ — ١١) ا فى الحاشية تَعَلّقَ خ
١٢) ب الامر بشى — ١٣) الارادة —

منها عنه لم يقصر[15] فيأمره بالعشرين على ارادة امتثال العشرة فهو مامور بخلاف المراد ومراد بخلاف المأمور ومثل هذا قد وقع ليلة
٣٢٤ المعراج حيث امر النبي بخمسين صلاة ثم ردت الى الخمس ومنها ان رجلًا لو اشتكى عند السلطان من عبيده بعصيانهم عليه وقلة مبالاتهم فيستحضرهم الملك فيامرهم المالك بشيء فهو يريد مخالفتهم اياه تصديقاً لمقاله فذلك امر على خلاف الارادة ومنها ان الرب تعالى أمر خليله ابرهيم بذبح الولد وهو يريد ان لا يحصل[1] اذ لو اراد لحصل

وللخصوم عن هذه الامثلة اعتذارات ولنا عنها غنية وبما سبق من التحقيق كفاية ومن غرق في بحر الحقيقة لم يطمع في شط ومن تعالى الى ذروة الكمال[2] لم يخف من حط

وقد تمسكت المعتزلة بكلمات من ظواهر الكتاب منها قوله تعالى وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ[3] وقوله وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا[4] وقوله يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ[5] وقوله تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ[6] وقوله وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ[7] وقوله لَا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ[8] وقوله سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا[9] وقوله وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ[10] واجابت الاشعرية بتاويلات وتخصيصات

واحسن الاجوبة ان نقول ارادة الله ومشيئته او رضاه ومحبته لا

— ١٥) ب ز فى ذلك (فيامر)

٣٢٤ — ١) ز الذبح — ٢) ب التحقيق — ٣) ٣٩,٩ — ٤) ٤,٣٢ — ٥) ٢,١٨١ — ٦) ٨,٦٨ — ٧) ٤٠,٣٣ — ٨) ٤,١٤٧ — ٩) ٦,١٤٩ — ١٠) ٥١,٥٦

تتعلق بالمعاصي قط من حيث انهـا معاص[1] كما لا تتعلق قدرته تعالى ٣٢٥
بافعال العباد من حيث هي[2] اكسابهم فيرتفع النزاع ويندفع التشنيع[3] وخرج ما قدرناه[3] من التحقيق وان شئت حملت كل ايـة على معنى تشعر به اللفظ ويدل عليه الفحوى

اما قوله تعالى وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ اي لا يرضى لهم دينـا وشرعاً فانه وخيم العاقبـة كثير المضرة كمن يشتري عبـدًا معيباً فيقول له[4] لا ارضى هذا لك عبدًا ومما يتقوى به هذا المعنى ان الرضى والسخط يتقابلان تقابل التضاد ثم السخط لم يكن محمولا الا على ذم في الحال وعقاب في المال كذلك الرضى محمول على الثنا[5] في الحال وثواب في المال

واما قوله تعالى والله يريـد ان يتوب عليكم وساير الايات في الارادة محمولة على كلمة ذكرها الصـادق جعفر بن[6] محمد رضى الله عنه ان الله تعالى اراد بنا شيئاً[7] واراد منا شيئاً فما اراده بنا[8] اظهره لنا[9] وما اراده منا طواه عنا فما بالنا نشتغل بما اراده منا عما اراده بنا ومعنى ذلك انه اراد بنا مـا امرنا به واراد منا مـا علمه فكانت الارادة واحدة يختلف حكمها باختلاف وجه تعلقها بالمراد وهي اذا
تعلقت بثواب سميت رضى ومحبة واذا تعلقت بعقاب سميت سخطاً ٣٢٦
وغضباً وكذلك اذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق العالم به قيـل اراد منه ما علم واذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق الامر قيل اراد به مـا

---

٣٢٥ ١) ا معاصي — ٢) ب انها — ٣...٣) ب ويخرج على مـا قررناه — ٤) ب ز صاحبه — ٥) ب المدح — ٦) ا ابن — ٧) ا ـ — ٨) ب لنـا — ٩) ب ـ

امر واذا تعلقت بالصنع مطلقاً بالتخصيص والتعيين من غير التفات الى كسب العبد حتى يكون[1] اراد منه واراده به[1] قيل اراد الكاينات باسرها ولم يقل اراد منها واراد بها بل ارادها[2] على ما هي عليه من التجدد والتخصيص بالوجود دون العدم فاذًا افعال العباد من حيث انها افعالهم اما ان يقال تتعلق الارادة بها لا[3] على الوجه الذي ينسب الى العباد بل على الوجه الذي انتسب الى الخلق[4] ايجادا وتخصيصاً واما ان يقال تعلقت الارادة بها على الوجهين المذكورين انه اراد بنا واراد منا ما اراد بنا ما امر ديناً وشرعاً واعتقادًا ومذهباً واراد منا ما علم سابقة وعاقبة وفاتحة وخاتمة ودل على صحة هذا المعنى[5] قوله وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي[6] لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ[7] اي لما لم يشا الهداية لحق القول على مقتضى العلم السابق

وقوله تعالى وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ اي لامرهم بالعبادة وقيل ليخضعوا ويستسلموا كما قال وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ[8] طَوْعًا وَكَرْهًا[9]

٣٢٧ قالت الفلاسفة النظام[10] في الوجود او[10] في العالم متوجه الى الخير لانه صادر[1] عن اصل الخير والخير ما يتشوق[2] كل شيء اليه ويتميز[3] به وجود كل شيء والاول لما علم نظام الخير على الوجه الا بلغ في الامكان

---

٣٢٦ ١، ١٠) ب ارادة منا واراده بنا — ٢) ا وارادها — ٣) ا ـ — ٤) ا ب ايجابا (محو) — ٥) ب من — ٦) ب املان — ٧) ١٣، ٢٣ — ٨) ب ـ — ٩) ٣، ٧٧ — ١٠...١٠) ب ـ

٣٢٧ ١) ب لانها صادرة — ٢) ب يتشوفه — ٣) ب يتم —

فاض منه ما عقله نظاماً وخيراً على الوجه الابلغ فيضاً تاماً[٤] على أتم تأدية[٥] وذلك هو العناية الازلية والارادة السرمدية فكان الخير داخلا في القضا[٦] الالهي دخولا بالذات لا بالعرض[٧] ثم الشر على وجوه فيقال شر لمثل النقص الذى هو الجهل والعجز والتشويه في الخلقة ويقال شر لمثل الوجع والالم والمرض ويقال شر لمثل الظلم والزنا والسرقة وبالجملة الشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم منقص[٨] طباع الشيء من الكمالات الثابتة النوعية[٩] والطبيعيـة والشر المطلق لا وجود لـه وكذلك الشر بالذات ليس بامر حاصل الا ان يخبر عن لفظة ولو كان له حصول لكان شراً مطلقاً عاماً ذاتياً موجوداً واذا تحقق له وجود فقد حصلت فيه خيريـة من جهـة وجوده اذ الوجود من حيث هو وجود خير فتحقق ان الشر المطلق لا وجود له الا في اللفظ والذهن والوجود على كماله الاقصى ان يكون بالفعل وليس فيه امر[٩] ما بالقوة اصلًا فلا يلحقه شر واما الشر بالعرض فله وجود ما وانما يلحق ما في ٣٢٨
طباعه امر ما بالقوة وذلك لاجل المادة فيلحقها الامر[١] يعرض لها في نفسها واول وجودها هيئة من الهيئات المانعة لاستعدادها الخـاص للكمال الذي توجهت اليه فجعلها اردى[٢] مزاجاً واعصى جوهراً لقبول التخطيط والتشكيل والتقويم فتشوهت الخلقة وانتقصت البنية لا لان الفاعل قد حرم[٣] بل لان المنفعل لم يقبل فربما يؤدي ذلـك الى ان يصدر من تلك البنية اخلاق ردية وربما تستولي نفس حيوانيـة

---

٤) افضاتا — ٥) ا تاديه ب فايدة — ٦) ا القضايا — ٧) ب ز والشر داخلا فى القدر دخولا بالعرض لا بالذات — ٨) ب مُقتضى — ٩) ب —
٣٢٨ — ١) ب (فى الاصل) لم وتصحيحه الم — ٢) ب اردا ٣) ب خرم —

على نفس انسانية فيصـدر عن الشخص افعال قبيحة واعتقـادات فاسدة واما الامر الطاري على الشخص من خارج فاحد شيئين اما ما يقع[٤] للمكمل واما ما يصادم[٥] حق الكمال ومثال ذلـك في النوع الانساني العادات القبيحـة التي يترى عليـه الصبي من اول نشوه والاعتقـادات الفـاسدة التي يتعلم الصبي من المعلمين والابوين والا فاصل الفطرة كان على استعداد صالح لولا المانع وعليه دلت الاشارات النبويـة كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانـه وينصرانه ويمجسانه فالشر اذًا داخـل في القضا الالهى بالعرض لا بالذات اذا وقع فبالحري ان يجازي مجازاة الهلاك والفساد على وجود العلة[٦] العارضة فالباري تعالى مريد للخير[٧] ارادة بالذات اذ هو مصدر للخيرات ومريد للشر ارادة بالعرض وليس مصدر الشرور وانقسمت
٣٢٩ الامور اذا توهمت موجودة الى خير مطلق والى شر مطلق والى خير ممزوج بشرّ والاخير امـا ان يتساوى فيـه الخير والشر او يغلب[١] احدهما اما الخير المطلق الذي لا شر فيـه فقد وجد في الطبـاع وفي الخلقة واما الشر المطلق الذي لا خير فيه والغالب او المساوى فـلا وجود له اصلًا فبقي ما الغـالب في وجوده الخير وليس يخلو عن شر فالاحرى[٢] به أن[٣] يوجد فان[٤] لا يـكون[٥] اعظم سرًّا من كونه فواجب ان يقتضي وجوده من حيث يقتضي منه الوجود لئـلا يفوت الخير الـكلي بوجود[٦] الشر الجزي وايضاً لو امتنع وجود ذلـك القدر من

---

٤) ب مابع — ٥) ا مصادم — ٦) ب اىا ؟ — ٧) ب الحير
٣٢٩ — ١) ب العالب فيه — ٢) ا ولا حرى — ٣) ا سه — ٤) ا ىان —
٥) ب كونه — ٦) ب لوحود —

الشر امتنع وجود اسبابه التي تؤدي اليه[7] بالعرض فكان منه اعظم حالاً[8] في نظام الخير الكلي كمثل النار فان الكون انما يتم بان تكون فيه نار ولن يتصور وجودها[9] الا على وجه تحرق وتسخن ولم يكن بد من المصادفات الحادثة ان تصادف النار ثوب فقير ناسك فتحرقه فالامر الدائم والاكثر[10] حصول الخير من النار اما الدائم فلان انواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بالنار[11] واما الاكثر فان اكثر انواع الاشخاص في كنف السلامة عن الاحتراق[12] فما كان يحسن ان يترك المنافع الدائمة الاكثرية لاعراض شرية[13] اقلية فارادات الباري تعالى الخيرات الكائنة على مثال هذه الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي يصلح ان يقال ارادها بالذات وبالقصد الاول واراد
الشرور الكاينة[1] غير اولية على الوجه الذي يصلح ان[2] يقال ارادها ٣٣٠
ارادة بالعرض وبالقصد الثاني فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر ولو لم يقرر الامر على ما قررناه[3] للزم ان يكون مصدر الخير غير مصدر الشر وذاك مذهب الثنوية

قال المتكلمون لا ننازعكم في اصطلاحكم[4] على ان الخير المحض[4] ما هو او ان الخير المحض ممن[5] هو وان النظام في العالم متوجه الى كمال في الوجود وانما النزاع بيننا في الخيرات التي تتعلق بافعال العباد واكسابهم مثل الاعتقادات الفاسدة والجهالات الباطلة

---

٧) ب الى الشر — ٨) ب حلل — ٩) ب حصولها — ١٠) ب الاكبرى —
١١) ب بوجود النار — ١٢) ب احراق — ١٣) ا شرية
٣٣٠ ١) ب ر ارادة — ٢) ب ز يكون — ٣) ا قررنا — ٤...٤) ب س
— ٥) ب ما —

والاخلاق الردية والافعال القبيحة اهي حاصلة بارادتنـا دون ارادة الباري ام هي مرادة له عز وجل وما سوى ذلك من الصور القبيحة والحيوانات المؤذية والافات السماوية والعاهات الارضية وما يتبعها من الهموم والغموم والآلام والاوجاع فلا نزاع فيها اهي خيرات ام شرور ولا[٦] نقول هي خيرات ومصالح وتحت كل منها شر ومع كل بلاء ومحنة لطف وفي كل فتنة وافـة صلاح ولكل حيوان يؤذي خاصية ومودع في كل جسم من الاجسام منفعة ومضرة وكل مضرة فبالنسبة الى شيء آخر منفعة لكنا نلزمكم امرًا كلياً فان عندكم الوجود كله بما فيـه من الروحاني والجسماني صـادر عن الاول على الترتيب المذكور صدور اللوازم عن الشيء ومـا كان على سبيـل

٣٣١ اللوازم فهو بالقصد الثاني اشبه منه بالقصد الاول فما الفرق بين الشرور الواقعة في الكاينات وكونها مقتضية بالعرض وبين اصـل الكون والكاينات وحصولها على سبيـل اللزوم فليس اذًا في الوجود شيء هو مقتضى بالذات حتى يكون شيء اخر هو مقتضى[١] بالعرض وما ذكرتموه من حد الخير انه يتشوقه الكل يبطل قاعدتكم في الارادة فان الباري لا يتشوق للخير بل[٢] يتشوقه الكل فهو الخير المحض وهو المراد لا المريد وما سواه فليس بخير ولا مراد اذ لا[٣] يتشوقه الباري تعالى فلم يرده ويرجع الكلام الى شبه الطامات وقولكم انه اذا علم النظام وابدعه فقد اراده فجعلتم الارادة مركّبة من سلب واضافة اما

---

٦) ب (اولا) وربما (ثانيا) وما

٣٣١ ١) ب مقتضيا — ٢) ب ز هو الذى — ٣) ب لم —

السلب فمن جهة انه عالم اي غير محتجب عن ذاته بذاته واما الاضافة فمن جهة انه مبدأ النظام الخير والنظام في الوجود تابع ولازم[٤] لكونه عالماً والشر في الوجود لازم وتبع للنظام فما الفرق بين لازم ولازم وعندكم الجزئيات معلومة تتبع[٥] الكليات والكليات معلومة تبعاً[٦] لعلمه[٧] وهي معلومة[٨] على منهاج كونها معلومة[٩] فالشر والقبائح يجب ان تكون مرادة على منهاج كونها معلومة وقولكم الشر المحض ليس بموجود اصلاً فان الوجود اشتمل على الخير[١٠] او هو خير كله

فنقول اثبتم ترتيباً في الوجود حتى قضيتم بان الوجود في بعض الموجودات اول واولى وفي بعضها لا اول ولا اولى فهلا اثبتم فيه تضاداً ايضاً حتى تحكموا بان الوجود في بعض الموجودات خير كله وفي بعضها شر كله وقد سمعتم من اصحاب الشرايع اثبات الملايكة الروحانيين وذلك خير كله واثبات الشياطين وهذا شر كله واصحاب الاصلين النور والظلمه يقرون عليكم السلام للالزام[١١] واصحاب الكلام يلزمونكم اثبات موجودات في العالم غير مستندة الى الموجد كانها وقعت اتفاقاً لا قصدا او حدثت فلتة[١] لا ارادة ٣٣٢ واختيارا فان[٢] كانت لا مستند لها فهي مخلوقة لا خالق لها وان كان مستندها خيراً محضاً فكيف يصدر الشر من الخير وان كان مستندها شرا محضاً فالشر المحض لا وجود له عندكم فما الجواب وكيف الخروج عن عهدة الخطاب

---

٤) ب ز وتبع — ٥) ب تبعا لل.. ٦) ب تبع — ٧) ب بذاته — ٨) ب مرادة — ٩) ا سـ — ١٠) ب الخيرية — ١١) سلام الالزام

٣٣٢ ١) ب علة — ٢) ب بان —

وتقول نرى العالم الجسماني مملوا بالبلايا والمحن والرزايا والفتن ومشحوناً بالافات والعاهات والطوارق والحسرات ومتموجاً[٣] بالجهالات وفاسد[٤] الاعتقادات واكثر الخلق على الاخلاق الذميمة والخصال اللئيمة واستيلاء القوة الشهوية والغضبية على[٥] العقلية حتى لا تكاد تجد في قرن من القرون الا واحدًا يقول[٦] بالحكمة الالهية التي هي التشبه بالاله عندكم او فرقة يسيرة ترتسم بالمراسيم الشرعية التي هي امتثال الاوامر الالهية عندنا بل اكثرهم صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ[٧] وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ[٨] وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ[٩] فكيف يستمر لكم معاشر الفلاسفة ان الشر في العالم بمطلقه لا يوجد وباكثره لا يتحقق وقد صادفتم الوجود على خلاف ما قررتم فاعتبروا النفوس الانسانية والغالب على احوالها من العلم والجهل وعلى اخلاقها من الحسن والقبيح وعلى اقوالها من الصدق والكذب وعلى افعالها من الشر والخير تعلمون[١٠] ان الشر في العالم الجسماني اغلب واكثر خصوصاً في النفوس الانسانية وبالجملة فحيث ما وجدنا الفطرة والتقدير الالهي غالباً على الاختيار والاكتساب البشري كان الغالب هو الخير والصلاح وحيث ما وجدنا
٣٣٣ الاختيار والاكتساب غالبين كان الغالب هو الشر والفساد فعاد الامر الى[١] ان لا شر في الافعال الالهية فان وجد فيها شر فبالاضافة الى شيء دون شيء وانما يدخل الشر في الافعال الانسانية الاختيارية

---

٣) ب متمرجا — ٤) ب ز الحسرات — ٥) ب ز القوة — ٦) ب يعوذ — ٧) ٢,١٦٦ — ٨) ٧,١٠٠ — ٩) ٣٤,١٢ — ١٠) ب تعرفون
٣٣٣ ١) ا الا —

وهي ايضاً من حيث انها تستند الى ارادة الباري سبحانه خير ومن حيث انها تستند الى اكتساب العبد[2] تكتسب[3] اسم الشر غير ان الشرايع قد وردت باثبات الشياطين واثبات راسهم ابليس اللعين وليس يمكن انكار ذلك بعد ثبوت الصدق في اقوالهم واخبارهم بالبينات الواضحة والمعجزات الباهرة وقد اعترف بوجودها قدماء الحكماء[4] قالوا ما من شيء جزى[5] في العالم الا ويتحقق له في عالم آخر امر[6] كلي فبالحرارة[7] الجزية استدل على نار كلية وبالعقل الجزي يستدل على عقل كلي وكذلك ساير الامور فبالشر الجزي في العالم يستدل على شر كلي وكذلك اثبت المجوس واصحاب الاثنين للعالم اصلين هما منبع الخير والشر والنفع والضر وهما النور والظلمة كما سبق ذكر مذاهبهم وقد استوفيناها في كتابنا الموسوم بالملل والنحل وبالجملة الفلاسفة منازعون في ثلاثة احوال[8] اولها نفي محض[9] موجود هو اصل الشر بالذات لا بالعرض والثاني كون الخير في النوع الانساني اكثر واغلب والثالث اثبات موجودات لا مستند لها على طريق الايجاد بالذات وبالقصد الاول وما لم تثبت هذه الاصول[10] لم يتم[11] لهم ما ذكروه والله اعلم واحكم

٣٣٤ [1]القول في الكلام مصرناه في ثلث قواعد احديها اثبات كون الباري تعالى متكلماً بكلام ازلي والثانية في ان كلامه واحد والثالثة في حقيقة الكلام شاهدا وفي احكامه[2]

٢) ب العباد — ٣) ب تكتسى — ٤) ب ز حيث — ٥) ب حزوى — ٦) ب تى — ٧) ب فبالخير كثرة — ٨) ب اصول — ٩) ب ـ — ١٠) ب ز بالبرهان — ١١) يستمر

٣٣٤ — ١) ز بسم الله الرحمن الرحيم اللهم بكرمك — ٢) ب ز غائبا

القاعدة الثانية عشرة

في كون الباري متكلما بكلام ازلي

ولما لم نجد في الملة[3] الاسلامية من يخالفنا في كون الباري تعالى متكلماً بكلام قدمنا هذه المسئلة وان جرت العادة بتقديم المسئلة الاخيرة ولم يخالفنا في ذلك الا الفلاسفة والصابية ومنكرو النبوات وطرق متكلمي الاسلام تختلف[4]

فطريق الاشعرية ان قالوا دل العقل على كون الباري تعالى حياً والحي يصح منه ان يتكلم ويامر وينهى كما يصح منه[5] ان يعلم ويقدر
٣٣٥ ويريد ويسمع ويبصر فلو لم يتصف بالكلام ادى الى[1] ان يكون متصفاً بضده وهو الخرس والعي والحصر وهي نقايص ويتعالى عنها

والذي يحقق هذه الطريقة قولهم قد ثبت بدليل العقل انه ملك مطاع ومن حكم الملك ان يكون منه امر ونهي كما دل تردد[2] الخلق في صنوف التغايير والحوادث[3] والجايزات على كون الباري تعالى قادرًا عالماً دل تردد الخلق في صنوف الامر والنهي[4] على امر الباري

---

٣) ب المسئلة — ٤) ب مختلفة — ٥) ب ـ

٣٣٥ ١) ب ـ — ٢) ا برد — ٣) ب من الحوادث — ٤) ب الاوامر

ونهيه وكما جرى في ملكه تقديره جرى على عباده تكليفه وكما تصرف في الموجودات الخيرية خيرًا وقهرًا تصرف في الموجودات الاختيارية تكليفاً وتعريفاً

وقد سلك الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني رحمه الله منهاجاً آخر فقال دلت الافعال باتقانها واحكامها على انه تعالى عالم ويستحيل ان يعلم شيئاً ولا يخبر عنه فان الخبر والعلم يتلازمان فلا يتصور وجود احدهما دون الثاني ومن لا خبر عنده عن معلومه لا يمكنه ان يخبر غيره عنه[٦]
ومن المعلوم ان الباري يصح منه التكليف والتعريف والاخبار ٣٣٦
والتنبيه والارشاد والتعليم فوجب ان يكون له كلام وقول يكلف ويعرف ويخبر وينبه بذلك فاذًا ثبتت هذه الدلايل كونه متكلماً

فنقول اما ان يقال هو متكلم لنفسه او متكلم بكلام ثم ان كان متكلماً بكلام فاما ان يكون كلامه قديماً او حادثاً وان كان حادثاً فاما ان يحدث في ذاته او في محل او لا في محل ولا قايل بكونه متكلماً لنفسه من المعتزلة وغيرهم اذ لو كان يعم تعقله ازلًا وابدًا ولا قايل بكلام يخلقه لا في محل لان في نفي المحل نفي الاختصاص وفيه ابطال التفرقة بين ما يقوم بنفسه وبين ما لا يقوم بنفسه ومن قال هو متكلم بكلام يحدثه في ذاته كما صارت اليه الكرامية فقد سبق الرد عليهم ومن قال هو متكلم بكلام يخلقه في محل كما صار اليه المعتزلة فقد خالف قضية العقل فان الكلام لو قام بمحل لكان المحل متصفاً به[١] دون غيره من الفاعل وغيره كما لو تحرك متحرك

والنواهي — ٥...٥) ب — ٦) ب —
٣٣٦ ١) ب — —

بحركة يخلقها الله لم يرجع اخص وصفها الى الفاعل وكذلك ساير الاعراض فبقي انه متكلم بكلام قديم ازلي يختص به قياماً ووصفاً وذلك ما اثبتناه

قالت الفلاسفة والصفاتية[٢] قولهم الحي يصح منه الاتصاف
٣٣٧ بالكلام لانه لو لم يتصف به لا تصف بضده وكثيراً[١] يطردون هذا الدليل في ساير الصفات وهي[٢] دعوى مجردة لا برهان عليها الا الاسترواح الى الشاهد ونحن نورد عليكم نقضاً لهذه القاعدة حتى يتبين ان اعتذاركم عن النقض اعتذارنا عن هذه الدعوى[٣] وذلك ان الحي يصح منه الاتصاف بالحواس الخمس ثم الثلث منها كالشم والذوق واللمس يصح في الشاهد ويصح وصفه بها والاتصاف بها كما يصح[٤] منه الاتصاف[٤] بالسمع والبصر والكلام ثم لم يجز طرد ذلك كله في الغايب ولا يقال انه لو[٥] لم يتصف بها كان موصوفاً بضدها بل يجب ان يقال يتعالى الحق عنها وعن اضدادها كذلك قولنا في السمع والبصر والكلام واعتذاركم ان اتصال الاجرام بتلك الحواس شرط في الشاهد كذلك اعتذارنا ان البنية واتصال الاجرام واصطكاكها شرط في الشاهد فلا يجوز ان يوصف الحي بها ولا بضدها جميعاً وكثيرا ما يكون من الصفات كمالا في الشاهد ونقصانا[٦] في الغايب فبقيت الحجة الاولى[٧] عرية عن البرهان واما قولكم
٣٣٨ ان الرب تعالى ملك مطاع ذو امر ونهى فسلم لكنكم معاشر

---

٢) ب والصابية

٣٣٧ ١) ب ز ما — ٢) ب وهو — ٣) ب دعوة — ٤...٤) ب - — ٥) ب اذا — ٦) ب ونقصا — ٧) ب ز دعوى

المتكلمين انتم منازعون في اثبات الكلام لـه هو[1] امر ونهي على وجه يتصف به[2] اما قياماً بذاته واما قياماً بغيره فانا نقول هو ملـك مطاع ولـه امر ونهى لا على طريق قولي بل على طريق فعلي وهو تعريف المامور خبرًا ان الفعل المامور به واجب الاقدام عليـه بان يخلق له معرفة ضرورية ان الامر كذلك اما ان يتكلم بكلام يخلقه في محل او يتكلم ازلا وابـدًا بكلام[3] يسمع في حال ولا يسمع في حال فهو من احل المحال وهذا لان تصريفه تعـالى جواهر الخلايق بالفعل على وجه ينقاد له طوعاً و كرهاً لما خلقه له وقـدره فيه نازلا منزلة القول ألستم تقرون في كتابكم ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ[4] ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ[5] ثم ذلك ليس خطاباً قوليا بل تصريفاً وتسخيرا بحيث لو عبر عن تلـك الحالة من التصريف والانقياد كان ذلك امرًا بالاتيان[6] وجواباً بالطاعة لا بالعصيان[7] وعلى ذلك المنهاج سيرة العباد في البلاد وتيسيره السير[8] فيها حالة[8] لو عبر عنها بالقول لكان خطابا لهم سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا ٣٣٩ آمِنِينَ[1] وكذلك كل موجود ابدعه الباري تعالى بلا زمان وبلا مادة ولا الة بحيث لو عبر عن حال الايجاد والابداع كان ذلك امرًا بالتكون كما قال إِنَّمَا قَوْلُنَا[2] لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ[3] والا فالخطاب القولي مستحيل ان يتوجه الى العدم[4] وهذا في المبـدأ

---

٣٣٨ — ١) ب وهو — ٢) ب ـ — ٣) ب ـ — ٤) ٤١,١٠ — ٥) ب غير — ٦) ب بالاتقان — ٧) ب الطغيان — ٨...٨) ب في حاله

٣٣٩ — ١) ٢٤,١٧ — ٢) ا امرنا — ٣) ١٩,٤٢ — ٤) ب المعدوم —

كذلـك[٥] نقول في حال[٦] الكمال اعني كمال حال الانسان من النبوة[٧]
والرسالة او كمال حال الملائكة من الروح والواسطة[٨] فهم يصلون الى
حال في النفوس الشريفة والمناسبات اللطيفـة بين الارواح المجسدة
المشخصة وبين الروحانيات البسيطة المجردة بحيث لو عبر عن تلك
الحالة كان ذلك وحياً وتنزيلا وخطابا وسؤالا وجواباً وتقريباً[٩] وايجاباً •
وقالوا ايضاً لو قدر للباري تعالى كلام فلم يخلُ من احد الامرين اما ان
كان من جنس كلام البشر او لم يكن فان كان لم يخل ايضاً من احد
الامرين امـا ان كان من جنس الكلام اللساني او من جنس النطق
النفساني ويستحيل ان يكون كلامه مثل الكلام في اللسان فان
٣٤٠ هذا مركب من حروف منظومة والحروف تقطيع اصوات
والاصوات اصطكاك اجرام والباري سبحنه تعالى عن ان يكون
جرماً او مركباً من جرم وجسم وان قدر كلامه[١] يخلقه في محل لم يكن
ذلك الكلام قولا له بل فعلًا ونحن نوافقكم في التعريفات الفعلية
على ان هذا التقدير يستحيل[٢] ايضاً فان ذلك المحل امـا ان يشتمل[٣]
على مخارج الحروف اولا[٤] يشتمل فان اشتمل وجب ان يتحقق فيه[٥]
حيوة فيكون ذا بنية[٦] وهيئة انسانية فيكون انسانا فيكون البارى
تعالى متكلماً بلسان بشر فيكون قد تصور[٧] بصورة البشر فيلزم ان
يقال انه يسمع بسمعه ويبصر ببصره كما نطق بلسانه وياخذ بيده

---

٥) ب ز ثم — ٦) ب حالة — ٧) ب الوحي — ٨) ب وساطة — ٩) ب تعريفا

٣٤٠ — ١) ب كلام — ٢) ب مستحيل — ٣) ب اشتمل — ٤) ب لم — ٥) فيها — ٦) ب ذاتية — ٧) ب ظهر

ويمشي برجله وهذا هو الحلول الذي ذهب اليه اصحابه وان لم يشتمل على مخارج الحروف كانت اصواتاً مجردةً لا حروفاً منظومةً فلا يكون كلامه[٨] من جنس كلامنا بل الاصوات الحادثة من حفيف[٩] الشجر ودوي الماء وصوت الرعد يكون كلاماً له وذلك خلاف الكلام المتعارف فان قيل ان كلامه من جنس النطق النفساني فهو
باطل ايضاً فان النطق النفسي على وجهين احدهما ما هو مأخوذ في ٣٤١
اللسان عربياً وعجمياً وغير ذلك الى ما يعلم من المعلمين فيكون ذلك تقديرات حروف في الخيال وتصويرات كلمات في الوهم ويستحيل ان يكون كلامه تعالى من جنس الماخوذات والثاني ما هو مركوز في طبيعة النفس من التمييز والتفكير بحيث يعبر عنه باللسان فيكون هو ماخوذ اللسان وذلك ايضاً مستحيل لان ذلك يقتضي ترديد الخواطر وتقليب الافكار والابتدا من مبدا والانتها الى منتهى وذلك كله محال فثبت انه لا يجوز ان يكون[١] من جنس كلام البشر وما كان خارجاً عن كلام البشر لا يجوز ان يثبت بالاستدلال على كلام البشر لان غير الجنس لا يدل على الجنس فيخرج على هذا قولكم ان كل عالم يجد من نفسه خبرا عن معلومه فان هذا وان سلم في الشاهد فكيف يستمر لكم طرده في الغايب مع تسليمكم ان الخبرين[٢] لا يتماثلان الا في اسم الخبرية[٣] وكذلك قولكم ان كل ملك مطاع يجب ان يكون صاحب امر بالتكليف فانه مسلم في الشاهد على ما ذكرنا[٤] غير مطرد في الغايب على المنهج الذي هو معتاد

٨) ب كلاما — ٩) ب خفيف —

٣٤١ ١) ب ز كلامه — ٢) ب الخبرين — ٣) ب الخبرية — ٤) ب ذكرناه وهو

٣٤٢ في الشاهد وهذا الالزام ليس يختص بمسئلة الكلام بل متوجه على من يجمع بين الشاهد والغايب[1] في معنى لا يشتركان فيه جنساً ومماثلة ويكون حكمه حكم من يجمع بين قرص الشمس ومنبع الماء لا في معنى يشتركان فيه جنساً ومماثلةً بل بمجرد اسم العين المطلق عليهما بالاشتراك[2]

قال المتكلمون الطريقة المختارة عندنا في اثبات الصفات الاستدلال بالدلايل التي نجدها في الشاهد فانا بالاحكام استدللنا على العلم وبوقوع الافعال على القدرة وبالاختصاص ببعض الجايزات على الارادة كذلك نستدل بالتكاليف[3] على العباد ذوي العقول والاستطاعة على ان الباري تعالى آمر ناهٍ وله الامر والنهي والوعد على اتيان المامور به والوعيد على فعل المنهي[4] عنه وهذا لا يتصور من جنس الفعل وانما يتحقق من جنس القول فيستدل بالوجوه التي في الصنايع والافعال على انه تعالى خالق وبالوجوه التي في الشرائع والاحكام على انــه تعالى آمر أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللهُ

٣٤٣ رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ (٥٢ ، ٧)[5] ووجه الاستدلال من الشرايع والاحكام ان التكليف اقتضا وطلب المامور به[1] والاقتضا قضية معقولة وراء العلم والقدرة والارادة اما وجه المباينة بينهما وبين العلم ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به وليس في تعلقه اقتضا المعلوم بل هو تبيين وانكشاف ومن خاصيته ان يتعلق بالواجب والجايز[2] والمستحيل والاقتضا والامر لا يتعلق بالواجب والمستحيل واما وجه مباينتــه

---

٣٤٢ ١) ب ز بشيء — ٢) ا (في الحاشية) المحض — ٣) ب بالتكليف — ٤) ب النهي — ٥...٥) ا س وز ناهٍ

٣٤٣ ١) ب ز عن المامور — ٢) ب س

للقدرة ان القدرة صالحة للايجاد فقط وانما تتعلق بالممكن ويستوي في تعلقه[٢] كلُ ممكن في ذاته والاقتضا والامر والنهي[٣] لا يتعلق بكل ممكن ليحصل وجوده واما وجه مباينته الارادة ان الارادة صالحة للتخصيص ببعض الجايزات فقط وانما[٤] تتعلق بالمتجدد[٤] من جملة الممكن ويستوي في تعلقه[٢] كل متجدد متخصص والاقتضاء والطلب يختلف منْ[٥] جهة تجدده وقد بينا ان من الاشياء ما يراد ولا يومربه[٦] ومنها ما يؤمر به[٦] ولا يراد بل الارادة من حيث الحقيقة لا تتعلق الا بفعل المريد والامر والاقتضا لا يتعلق من حيث الحقيقة الا بفعل الغير فكيف تتحدان[٧] حقيقة وخاصية فثبت ان مدلول التكاليف من حيث[٢]
الحدود والاحكام قضية وراء العلم والقدرة والارادة وذلك ما عبرنا ٣٤٤
عنه بالقول والكلام وعبر التنزيل عنه بالامر والخطاب ومن وجه اخر نقول الحركات الاختيارية التى اختصت بتصرفات الانسان ثلث حركة فكرية وهي من تصرفات عقله وفكره وحركة قولية وهي من تصرفات نفسه ولسانه وحركة فعلية وهي من تصرفات بدنه والقوى البدنية وما من حركة من هذه الحركات الا ولله فيها حكم بالامر والنهى فان الفكرية تشتمل على حجة وشبهة وصواب وخطاء وحق وباطل والقولية تشتمل على صدق وكذب واقرار وانكار وحكمة وسفه والفعلية تشتمل على خير وشرّ وطاعة ومعصية وصلاح وفساد وقد قام الدليل على ان الباري تعالى حكم[١] عدل وله

---

٢) ب تعلقها — ٣) ب سـ — ٤...٤) ب يتعلق المتجدد — ٥) ا سـ — ٦) ب بها — ٧) ب يتجدد

٣٤٤ ١) ابتدا ف — في الخط العتيق راجع ص ١٦١

حكم وقضية في كل حركة من هذه الحركات وذلك الحكم اما ان يكون فعلًا من الافعال واما ان يكون قولا من الاقوال واستحال ان يكون فعلًا يفعله فان كل فعل فهو مسبوق بحكمه[2] بل ذلك الفعل دليل على حكمه[3] وحكمه مدلول فعله وكما ان الحركات الضرورية دلت باختصاصها[4] ببعض[5] الجايزات دون البعض على علمه[6] وارادته وقدرته كذلك الحركات الاختيارية دلت
٣٤٥ باختصاصها ببعض الاحكام دون البعض على حكمه وامره وقضيته وقولكم ان التصريف بالفعل نازل منزلة التكليف بالقول مسلم فيما يرجع الى افعال غير اختيارية للانسان لكن الافعال الاختيارية لما استدعت ممن له الخلق والامر حكمًا واقتضاء وطلباً فكل فعل وتصريف من الخالق[1] يدل على حكمه واقتضائه[2] وذلك بعينه هو غرضنا ومرادنا

فنقول ذلك الفعل من وجه احكامه دل على علم الفاعل ومن وجه وقوعه دل على قدرته ومن وجه اختصاصه دل على ارادته ومن وجه تردده بين الجواز[3] والحظر والاباحة دل على ان للبارى تعالى فيها حكماً وقضية ثم ذلك الحكم قد يكون امرًا وقد يكون نهيًا وقد يكون اباحة فقد سلمتم المسئلة من حيث منعتموها

فنقول اثبات الكلام والامر والنهي يبنى على جواز انبعاث الرسل فان من احال كونه متكلماً يلزمه ان ينكر[4] كونه مرسلًا رسولا ومن جوز على الله تعالى ان يبعث رسولا فذلك الرسول يبلغ

---

٢) ا بحكمة — ٣) ا فعله — ٤) ا على — ٥) ف بعض — ٦) ا حكمه
٣٤٥ ١) ا الخلق — ٢) ف واقضايه — ٣) ا الوجوب — ٤) ف يحيل —

رسالات الله لا محالة ورسالاته اوامره ونواهيه وحملها على فعل يفعله في محل بحيث يفهم[٥] من ذلك الفعل انه يريد من المكلف فعلًا ويكره ٣٤٦
فعلًا تسليم المسئلة فان تلك الارادة التي تتعلق بفعل الغير حتى يفعله ارادة تضمنت اقتضاءً وحكماً والا كانت تمنياً وتشهياً وذلك الذى يسمى امرًا ونهياً وسميتموه ارادةً وكراهيةً[١] فاذًا مدلول ذلك الفعل الذي اشاروا اليه هو الذي نسميه[٢] الشرع كلاماً وامرًا ونهياً وعلى منهاج[٣] الحكم الفلسفيــة اذا انتهى الابداع والخلق الى غاية تهيأت[٤] الامزجة المعتدلة لقبول النفس الناطقــة التي تفكر بالروية وتتصرف بالاختيار وكان من المختارين بهذه[٥] النفس على روية الحق والصواب واختيار الافضل والاجتناب عن الارذل ومنهم من يتوانى ويكسل[٦] حتى يبطل ذلك الاستعداد ويستعمله في جانب الباطل والخطأ واختيار الارذل والاجتناب عن الافضل وجب ان يكون من عند الحكيم حكم على هذه النفس الناطقة وهي ملتبسة[٧] في هذا البدن الجسماني وحكم عليها وهي مفارقة له فذلك الحكم الاول هو الذي نعنى[٨] به بانه امر ونهي وهذا الحكم الثاني[٩] هو الذي نعنى[٨] به انه وعد ووعيد ومن نفى هذا الحكم فقد نفى كونه ملكاً مالكاً لملكه فيكون له خلق ولا يكون له امر ويكون في جانب المخلوق كله خيرا ولا يكون اختيارًا ثم يلزم ان تكون النفوس ٣٤٧

---

٥) ف يعلم

٣٤٦ ١) ف كراهة — ٢) ا يسميه — ٣) ب ف مناهج — ٤) ف غاية — ٥) ف من هذا . سقط هنا بعض كلمات يشير اليها المعنى (مَن يقوى ؟) مع انه لا يوجد بياض — ٦) ب ف يتكاسل — ٧) ف ملتبسة بلباس — ٨) ف يُعنَى — ٩) ب ف ـه

الناطقة كائنة فاسدة لا معاد لها ولا كمال ولا جزاء على افعالهـا ولا ثواب وذلك يبطل قضية الحكمة ونحن نرى من النفوس الحيوانية ما لا يتفاهم بعضها من بعض الا باحـدى من الحواس الاربع وهى اللمس والذوق والشم والبصر ومنها[1] ما يتفاهم بها وبالسمع ايضاً[2] ثم منها ما يكون له مجرد الصوت من غير لحن ومنها ما يكون له مع صوته لحن ثم من اصحاب الالحان ما[3] يكون من ذوات الحروف المقطعة ومنها ما لا يكون الى ان يبلغ الامر والحال الى ترصيع[4] الكلمات من الحروف وترتيب الحروف في[5] الكلمات فيكون ذلك دلالة على ما في النفوس الناطقة وليس كل مرتبة من هذه المراتب من جنس المرتبة التي قبلها لكنها كمالات النفوس بعد كمالات الى ان تبلغ[6] الى النفس الناطقة الانسانية فيحدس منها ان مرتبتها لما كانت فوق مرتبة سائر النفوس دل ذلك على ان مرتبة النفوس الروحانية والارواح الملكية فوق مرتبة هذه النفوس في التفاهم وكما لا تكون المرتبة التى للناطقة من جنس المرتبة التي للطير والبهائم كذلك لا تكون المرتبة التي للملائكة الروحانية من جنس المرتبة التى لنا بل
٣٤٨ تكون اشرف والطف غير انا بهذا الجنس استدللنا على ذلك النوع كما استدللنا بنوع من[1] الحدس في الامور الغائبة على نوع من الحدس[2] في امور[3] الغيب الى ان يصل الكمال الى حد من الخليقة فيقف الترتيب[4]

---

٣٤٧ ١) ف ومنهم — ٢) ف ر وذلك بواسطة صوت وحرف يتصور — ٣) ا من — ٤) ب ترصيف — ٥) ب من — ٦) ف بلغ الحال

٣٤٨ ١) ا ب — ٢) ا القدس — ٣) ف الامور — ٤) هكذا ولعل الصواب « من وراء »

في المراتب[٥] فيستدل بذلك على ان امر من له الخلق[٦] والامر فوق الاوامر النطقية الانسانية[٧] والفكر العقلية وانه بوحدته[٨] فكر في معنى كل كلام ونطق وخبر واستخبار وامر ونهي ووعد ووعيد وان سمعا يسمع كلامه فوق كل[٩] سمع هو مفطور للحرف والصوت[١٠] كما ان سمعاً يسمع الحروف والصوت فوق سمع هو مجبول بمجرد الصوت فنحن اذا لم نستدل بجنس على جنس بل بجنس على ما هو فوق الجنس فبطل استرواحهم[١١] الى التقسيم الذي ذكروه

ثم نقول انتما الستم تقولون ان واجب الوجود من حيث يعطي العقل في المعقول[١٢] عاقل ومن حيث يعطي البدء في المبدأ[١٣] قادر ومن حيث يعطي النظام على اتم وجوه الكمال مريد فهلا قلتم انه من حيث يعطي النطق الروحاني للمفارقات والنطق النفساني لذوات القوالب آمر متكلم ثم هلا حملتم كلامه وامره على ما حملتم علمه وقدرته وارادته فيصير التنازع[١] واحداً بيننا ويرجع الامر الى مسئلة ٣٤٩
الصفات فما الذي عدا مما بدا[٢] وكيف اشتملت مسئلة الكلام على
١ محال لم تشتمل عليه مسئلة العلم والقدرة عندكم

قالت المعتزلة نحن نوافقكم على ان البـاري تعالى متكلم لكن حقيقة المتكلم من فعل الكلام فهو فاعل الكلام في محـل بحيث يسمع ويعلم انه كلامـه ضرورة لانه لو كان المتكلم من قـام به

---

٥) ب ف ز ثم — ٦) ا سـ — ٧) ف اللسانية — ٨) ا يوحذ به — ٩) ب ف سـ — ١٠) ف سـ — ١١) ا .. كم — ١٢) ب العقول — ١٣) ف ز مبدأ

٣٤٩ ١) ف النزاع — ٢) ف عداها —

الكلام كما ذهبتم اليه وجب ان يكون كلامه اما قديماً واما حادثاً وان كان قديماً ففيه اثبات القديمين ويرجع القول الى مسئلة الصفات ومما[3] يختص بهذه المسئلة من الاستحالة انه لو كان قديماً وهو امر ونهي لزم ان يكون كلاماً مع نفسه من غير مامور ولا منهي ومن المحال الذي لا يتمارى فيه ان القول بانا أَرْسلنا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ[4] ولا نوح ولا قومه[5] اخبار[6] عما ليس كما هو فهو مع استحالته كذب ومع كذبه محال وقوله اُخْلَعْ نَعْلَيْكَ لموسى ولا موسى ولا طور ولا الوادي المقدس طوى خطاب[7] المعدوم والمعدوم كيف يخاطب
٣٥٠ وكذلك جميع ما في القران من الاوامر والنواهي والاخبار فوجب ان يكون الكلام يحدث عند حدوث المخاطب في الوقت الذي يصل[1] الخطاب اليه فيكون الكلام حادثاً ثم اما ان يحدث في ذاته كما صارت اليه الكرامية فيكون محلاً للحوادث وذلك باطل واما ان يحدث لا في محل او في محل ولا بد من محل فانه حرف والحرف تقطيع صوت والصوت[2] في الجسم متصور فتعين انه في جسم

قالت الاشعرية بنيتم مذهبكم على قاعدتين احديهما[3] تسليمكم[4] كون البارى تعالى متكلما والثانية ان حد المتكلم وحقيقته[5] من فعل الكلام فاما الاولى[6] فلو نازعكم الصابي[7] والفيلسوف في كونه متكلما فما دليلكم في ذلك عليهما وعندكم الكلام فعل الباري تعالى كسائر الافعال ولا يرجع اليه حكم الكلام الا انه فاعل صانع فما

---

٣) ا وربما — ٤) ٧,٥٧ — ٥) ف قوم — ٦) ا واخبار — ٧) ف ز ع
٣٥٠ ١) ا يحصل — ٢) ف الصور — ٣) ا احدها — ٤) ف تسلمكم —
٥) ب ف ز هو — ٦) ف الاول — ٧) ا الضال —

الدليل على انه متكلم اعني يوصف بمعنى[8] يقوم بمحل اخر فما الفرق بين مذهبكم[9] وبين مذهب[9] من قال انه يخلق[10] فعلًا يفهم عند ذلك انه تعالى يريد من العبد فعلًا او يكرهه[11] وان اضيف اليه الكلام كان مجازا كما قال تعالى خطاباً للسماء والارض ٱئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً[1] ٣٥١
قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ[2] فلم يجز من حيث الحقيقة كلام هو اقتضا وامر وايجاب من الله تعالى ولا تسلم[3] وائتمار واستيجاب من السماء والارض من حيث القول

قالوا طريقنا في اثبات كونه متكلماً هو المعجزات الدالة على صدق قول الانبياء عليهم السلم وهم الصادقون المخبرون عن الله تعالى انه قال كذا[4] وامر بكذا ونهى عن كذا[4]

قيل لهم قد سددتم على انفسكم هذه الطريقة بوجوه احدها انكم زعمتم انه لو لم يبعث الله رسولا كان على العاقل البالغ في عقله وجوب معرفة الله تعالى وعلى الباري تعالى وجوب ثوابه فلو لم يبعث الله رسولا فبم كنتم تثبتون كونه متكلما والثاني مصيركم الى ان الكلام فعل من الافعال فما[5] دليلكم على انه فعل ذلك الفعل الخاص اذ ليس كل مقدور فهو واقع بفعل[6] الله تعالى والثالث زعمتم في الارادة انها مخلوقة لا في محل وفي الكلام انه مخلوق في محل وفي الامرين جميعاً يرجع الحكم الاخص الى الباري تعالى فما الفرق بين البابين

---

٨) ا يوصف بقوم — ٩. ٩) ب ـ — ١٠) ا مخلوق — ١١) ف ز فعلا
٣٥١ ١) ٤١،١٠ — ٢) ب ف ز كما احاما (كذا) — ٣) ب تسليم ف نسلم —
٤) ب ف كذى — ٥) ب ف ز وجه — ٦) ب بفضل

٣٥٢ ثم نقول ليس يشك العاقل ان الكلام معنى من المعاني سوا كان ذلك المعنى عبارة منظومة من حروف منظومة واصوات مقطعة او كان صفة نفسية ونطقا عقليا من غير حرف وصوت وكل معنى قائم بمحل وصف المحل به لا محالة وذلك المعنى من حيث هو مخلوق مفعول ينسب الى الفاعل ومن حيث هو معنى قام بمحل فينسب[1] الى المحل فمحل المعنى موصوف به لا محالة فالذي وصف الفاعل به هو وجه[2] حدوثه منتسباً الى قدرته حتى يقال محدث[4] والذي وصف المحل به[3] وجه[3] تحققه منتسباً الى ذاته القابلة له الموصوفة به وهذان وجهان معقولان ليس يتمارى فيهما عاقل فجعلهما وجهاً واحداً حتى يكون معنى كونه فاعلاً هو معنى كونه موصوفاً به[5] خروج عن المعقول ومكابرة العقل ولا يرتفع المعنى المعقول بالاصطلاح على ان معنى المتكلم هو الفاعل للكلام

ومما يدل على ذلك دلالة واضحة ان الكلام عند الخصم عبارة عن حروف منظومة واصوات مقطعة[6] ومن المعلوم الذى لا مراء فيه ان الصوت اعم من الكلام فان كل كلام عنده صوت وليس كل صوت كلاماً ثم الصوت اذا قام به سمي المحل مصوتا ولا يرجع حكم الصوت الى فاعل الصوت حتى[8] يقال الباري تعالى اذا خلق اصواتاً[9] في محل هو مصوت والكلام الذي هو اخص كيف يرجع حكمه[10]
٣٥٣ اليه حتى يقال هو متكلم بكلام يخلقه في محل بل يرجع حكم

---

٣٥٢ ١) ف ينسب — ٢) ب ف ز هو — ٣) ف وجب — ٤) ف ز والوجه — ٥) ا موصوف — ٦) ب ز مرقومة — ٨) ف ز لا ... للباري — ٩) ف صوتا ب صوغا — ١٠) ب ف ز الخاص

الصوت من حيث هو معنى من المعاني الى المحل ويرجع حكم الفعل من حيث هو فعل من الافعال الى الفاعل كذلك الكلام الذي هو اخص منه فيا عجبا بان صار اخص صار[1] حكمه اعم او ليست الحركة اذا قامت بمحل سمي بها متحركا سوا كانت الحركة ضرورية او اختيارية ثم اذا خصصت الحركة بان كانت اصواتاً تسمع او حروفاً تفهم او كلمات تعقل انقطع حكمها عن المحال وعاد[2] ما يجب اختصاصه بالمحل الى الفاعل الذي لا ينسب اليه الا الاعم فعرف من هذه الوجوه ان اختصاص الكلام بالمحل الذي قام به لم يبطل ومن الدليل على ذلك ان من سمع كلاماً من الغير علم[3] على القطع والبتات انه المتكلم به ولا يقف معرفة ذلك على معرفة كونه فاعلًا بل ربما لا يخطر بباله كونه فاعلًا[4] اصلًا وعن هذا انتسب[5] اليه القول فيقال قال ويقول وهو قائل وبخطاب الامر والنهي يخاطب قل ولا تقل ويفرق[6] الفارق ضرورة فرقاً معقولا بين قولهم قل وبين قولهم افعل فان مساق قولهم قل هو بعينه مساق قولهم تحرك واسكن وقم واقعد وان كان المعنى في الموضعين مخلوقاً مكتسباً بالوجهين كما عرفت ثم رجع اخص وصف الحركة الى المحل الذي قامت به الحركة كذلك القول ينبغي ان يرجع اخص وصفه الى المحل الذي قام به[1] وهذا ٣٥٤
قاطع لا جواب عنه ونحرر هذا المعنى

ونقول العرضية اعم من الكونية والكونية اعم من الحركية

---

٣٥٣ ١) ب ف عاد — ٢) ف ومحالا — ٣) ف في الحال ب (اولًا) في المحال (ثانياً) لا محال — ٤) ب ز لكلامه — ٥) ف ينسب — ٦) ف نفرق

٣٥٤ ١) ب ف ز القول —

والحركة اعم من الصوت والصوت اعم من الحروف والحروف اعم من الكلام ثم يجب وصف المحل بكونه موصوفاً بعرض وذلك العرض بعينه كون والكون بعينه حركة والحركة بعينها صوت والصوت حرف والحرف كلام فيجب ان يوصف المحل بكونه ذا كلام ومتكلما كما وجب[٢] وصفه بكونه ذا حركة ومتحركاً ومن جعل المعنيين معنى واحدًا وسمى النسبتين نسبة واحدة كان عن المعقول خارجاً[٣]

ومما يتمسك به في دفع قولهم المتكلم من فعل الكلام ان الله تعالى لو خلق في المبرسم وبعض الممرورين ان قال بلسانه قمت وقعدت لم يخل الحال من احد امرين اما ان يقال يكون المتكلم[٤] بهذه الحروف المنظومة والاصوات المقطعة هو خالقها وفاعلها فيلزم ان يكون الباري قائلًا قمت وقعدت واما ان يقال المتكلم بهذه الكلمات هو صاحب البرسام دون غيره فقد بطل قولهم ان المتكلم ليس من قام به الكلام بل من فعل الكلام دون غيره

٣٥٥ *ثم انا نلزمهم عليه*[٥] *عجائب امر* نشرحها ها هنا فانه قد وقع الاتفاق على ان المعجزات من فعل الله تعالى غير مكتسبة لجنس الحيوان والبشر[١] ثم من المعجزات[١] ما هو نطق وقول يخلقه الله[٢] في جماد او حيوان مثل تكليم الشاة المسمومة لا تاكل مني فاني مسمومة[٣] ومثل تسبيح الحصى في يد الرسول عليه السلم وشهادته برسالته ومثل مكالمته الضب ومثل منطق الطير وتاويب الجبال يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ

---

٢) ف يوحب — ٣) ا فى الهامش وفى تيه الجهل والجاه — ٤) ا متكلما — ٥) ب نلزم عليهم

٣٥٥ ١...١) ف ــ — ٢) ف كرر من «غير مكتسبة » الى البشر — ٣) ا ف ب...م

وَٱلطَّيْرَ[٤] الى غير ذلك مما قد استفاضت الاخبار الصحيحة بها فكل ذلك فعل الله تعالى فالمتكلم عندهم من فعل الكلام فيجب ان يكون الباري تعالى متكلماً بها اذ كان فاعلًا لها وهو محال ثم ان النجارية وافقت الاشعرية على ان الباري خالق اعمال العباد فيلزمهم ان يقولوا هو قائل بقولهم متكلم بكلامهم اذ كان فاعلًا لها

ومما نلزمهم ان القادر[٥] على الحقيقة من يكون قادرا على الضدين[٦] والكلام معنى له اضداد فاذا قالوا المتكلم من فعل الكلام يلزمهم ان يقولوا الساكت من فعل السكوت[٦] حتى لو خلق سكوتاً[٧] في محل كان ساكتاً ولو خلق امراً[٦] في محل[٦] كان آمرا ولو خلق خبرا في محل كان[٨] مخبرا ثم من الاوامر ما يكون خيرا ومنه ما يكون شرا ٣٥٦
ومن الاخبار ما يكون صدقًا ومنه ما يكون كذبًا فيلزمهم اضافة الكل الى الله تعالى وهو محال واما ما اوردوه على قدم الكلام واتحاده[١] فنفرد[٢] لهذين[٣] الاشكالين مسئلتين ونتكلم عليهما بما فيه مقنع ان شاء الله تعالى لكنا نعارضهم ها هنا بما التزموه مذهباً

فنقول من المعلوم الذي لا مرية فيه ان النطق اللساني مركب من حروف والحروف مقطعات من اصوات وما من حرف يتفوه به الانسان وينطق به اللسان الا[٤] ويفنى[٥] عقيب ما[٥] وجد وينعدم كما[٦] يتجدد ويعقبه حرف اخر الى ان يصير مجموع الحرفين والثلاث واكثر

---

٤) ٣٤,١٥ — ٥) ب ف عندم — ٦...٦) ف ـ — ٧) ف سكونا.. ساكنا — ٨...٨) ب ـ

٣٥٦ ١) ب وايجاده — ٢) ب ف فيفرد — ٣) ف لذين — ٤) ف ـ — ٥...٥) ف ب كما — ٦) ف ب عقيب ما —

كلمة ويصير مجموع الكلمتين والثلاث واكثر كلامًا مفهومًا مشتملًا على معنى من المعاني معلوم لولا ذلك المعنى لم يسم الحروف والكلمات كلامًا فاذا كل الحروف والكلمات محالها اللسان وكل المعاني والمفهومات[٧] محالها[٨] الجنان وبمجموع الامرين سمي الانسان ناطقًا ومتكلمًا حتى لو وجدت الحروف اللسانية منه دون المعاني الجنانية سمي مجنونًا لا متكلمًا الا بالمجاز ولو وجدت المعاني الجنانية منه دون الالفاظ اللسانية سمي مفكرًا لا متكلمًا[٩] الا بالمجاز[٩] وان كان
٣٥٧ بين الموضعين فرق وهو كالفرق بين المؤمن بلسانه دون[١] قلبه وبين المؤمن بقلبه دون لسانه غير انا نسامحهم ها هنا حتى يتضح[٢] الحق من السقيم[٣] ثم نعطي[٤] كل قسم حقه

فنقول[٥] لولا مطابقة الالفاظ اللسانية معانيها النفسانية لم يكن كلامًا اصلًا بل[٦] لولا سبق تلك المعاني في النفس على العبارات في اللسان لم يمكن ان يعبر عنها ولا ان يدل عليها ويوصل اليها وهذا في حقنا ظاهر فما قولكم في حق الباري سبحانه افيخلق[٧] حروفًا وكلمات في محل ولا دلالة لها على معان[٨] وحقايق ام لها دلالة فان كان الاول فهو من احل المحال وان كان الثاني حقًا فما مدلول تلك العبارات واين ذلك المدلول ولا جايز ان يقال مدلولها علم الباري تعالى وعالميته فان العلم لا اقتضاء فيه والمدلول ها هنا يجب ان يكون[٩] اقتضاء

---

٧) ف والمعلومات — ٨) ب ف محلها — ٩...٩) ف ـ

٣٥٧ ١) ا ز المومن — ٢) ا يصح — ٣) ا في التقسيم — ٤) ب ف يعطى — ٥) ب فيقول ف فنقول — ٦) ف ز و — ٧) ا نخلق — ٨) ف المعانى — ٩) ف ز فيه —

وطلباً[١٠] والعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به وخلاف المعلوم لا يقتضيه
العلم وقد يكون من القول ما يقتضي خلاف[١١] المعلوم والعلم من
حيث هو علم[١٢] يتعلق بالواجب والجايز[١٣] والمستحيل[١٤] والاقتضاء
والطلب لا يتعلق بالواجب والمستحيل[١٤] وكذلك الارادة لا تصلح
ان تكون مدلولة لها[١٥] فان الارادة وان تخيل فيها اقتضاء وطلب فلا
يتخيل فيها خبر واستخبار ووعد ووعيد وقد تحقق في العبارات هذا ٣٥٨
المعنى وكذلك القدرة لا تصلح ان تكون مدلولة لها فانها بخاصيتها
بعيدة عن الاقتضاء والطلب اعني طلب الفعل من الغير فلا بد اذا
من مدلول قطعاً ويقيناً والا خلت العبارات عن المعاني وطاحت[١] في
ادراج الاماني كسير[٢] السواني وذلك المدلول يجب ان يختص بالقائل
اختصاص وصف[٣] وصفة حتى تستقيم الدلالة وتتضح الامارة ثم
ذلك المدلول اهو واحد وحدة الموصوف[٤] او كثير كثرة العبارات[٥]
او[٦] هو قديم قدم الموصوف او محدث حدوث العبارات فذلك محل
الاشتباه في الموضعين ومجال النظر في الطرفين وملتطم[٧] الامواج عند
التقاء البحرين[٨]

— ١٠) ف طاب — ١١) ف ز الملم و — ١٢) ا ز لم — ١٣) ف ـ —
١٤...١٤) ف ـ — ١٥) ف ز والطاب لا يتملق بالواحب والمستحيل وكذلك الارادة لا
تصلح ان تكون مدلولة لها

٣٥٨ ١) ف طلمت — ٢) ف كسر السواي — ٣) ف ووصف ب وصفا —
٤) ب ف ام — ٥) ف ـ — ٦) ب ف و — ٧) ف ملتهم — ٨) ب ف ز
والله اعلم

القاعدة الثالثة عشر

فى ان كلام البارى واحد

ذهبت الاشعرية الى ان كلام الباري تعالى واحد وهو مع وحدته امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد وذهبت الكرامية الى ان الكلام[٩] بمعنى القدرة على القول معنى واحد وبمعنى القول معان كثيرة قايمة بذات الباري تعالى وهى اقوال مسموعة و كلمات محفوظة تحدث في ذاته عند قوله وتكلمه ولا يجوز عليها الفنا ولا العدم عندهم وذهبت المعتزلة الى ان الكلام حروف منظومة[١٠] واصوات مقطعة شاهداً وغايباً لا حقيقة للكلام سوى ذلك وهي مخلوقة قايمة بمحل ٣٥٩
حادث اذا اوجدها الباري تعالى سمعت من[١] المحل وكما وجدت فنيت وشرط ابو علي الجبائي البنية المخصوصة التى يتاتى منها[٢] مخارج الحروف شاهداً وغايباً ولم يشترط ذلك ابنه ابو هاشم في الغايب

قالت الاشعرية اذا قام الدليل على ان الكلام معنى قايم بذات الباري تعالى وكل معنى او[٣] صفة له[٤] فهي واحدة وكل ما دل على ان

٩) ف الباري تعالى — ١٠) ب متنظمة
٣٥٩ ١) ب فى — ٢) ب ف جا — ٣) ف و — ٤) ا — ٥) ب ف فلم

علمه وقدرته وارادته واحدة فذلك يدل على ان كلامه واحد وذلك انه لو كان كثيراً[6] لم يخل[6] اما ان يكون اعداداً لا تتناهى واما ان يكون اعداداً متناهية فان[7] كان اعداداً لا تتناهى[7] فهو محال لان ما حصره الوجود من العدم فهو متناه وان اقتصر على عدد دون عدد فاختصاصه بالبعض دون البعض يستدعي مخصصاً والقديم لا اختصاص له والصفة الازلية اذا كانت متعلقة وجب عموم تعلقها بجميع المتعلقات لان نسبتها الى الكل والى كل واحد نسبة واحدة فلئن تعلقت[8] بواحدة تعلقت[8] بالكل وان تخلفت عن واحدة[9] تخلفت عن الكل وخصومنا لو وافقونا على ان الكلام في الشاهد معنى في ٣٦٠ النفس سوى العبارات القايمة باللسان وان الكلام في الغايب معنى قايم بذات الباري تعالى سوى العبارات التي نقرؤها باللسان ونكتبها في المصاحف[1] لوافقونا على اتحاد[2] المعنى لكن لما كان الكلام لفظا مشتركا في الاطلاق لم يتوارد[3] على محل واحد[3] فان ما يثبته الخصم كلاماً فالاشعرية تثبته وتوافقه على انه كثير[4] وانه محدث مخلوق وما يثبته الاشعري كلاماً فالخصم ينكره اصلاً فكيف يصح منه كلامه في وحدته وكونه ازلياً قديماً ولكن[5] ليس يتكلم الخصم في هذه المسئلة الا على سبيل الالزام وايراد الاشكال

قالت المعتزلة لو كان كلامه تعالى واحداً[6] لاستحال ان يكون مع

— ٦) ب ف ز من احد امرين — ٧...٧) ب ف كانت لا يتناهى عددا — ٨...٨) ب ـ — ٩) ب ف واحد

٣٦٠ ١) ف لو واقفونا ب او وافقتمونا — ٢) ف ابحاد — ٣) ب ف في الخلاف على معنى واحد — ٤) ف كلام — ٥) ب فاذا ف فاذن — ٦) ب ف استحال —

وحدته امرا ونهيًا وخبرا واستخبارا ووعدًا ووعيدا فان هذه حقايق
مختلفة وخصايص متباينة ومن المحال اشتمال شيء واحد لـه حقيقة
واحدة[7] على خواص مختلفـة نعم يجوز ان يـكون معنى واحد يشمل
معاني مختلفة كالجنس والنوع فان الحيوانية معنى واحد يشمل معاني
مختلفة وكذلك الانسانية تشمل اشخاصًا مختلفـة لـكن لا يتصور
وجود المعنى الجنسي الا في الذهن ويستحيل[8] ان يتحقق[8] في الوجود
شيء واحد هو اشياء مختلفـة وحقيقة واحدة هي بعينهـا حقايق
٣٦١ مختلفة حتى تـكون حقيقـة واحـدة علماً وقدرة وارادة وسوادا
وحركة فان ذلك يرفع الحقايق ويودي الى السفسطـة فنسبة الامر
والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد وهي حقايق مختلفـة[1]
الى الـكلام كنسبة العلم والقدرة والارادة والسواد والحركة وهي
حقايق مختلفة[1] الى شيء واحد وذلك محال واذا كان لـكل واحد من
اقسام الـكلام حقيقة خاصة فليـكن لـكل[2] واحد منهما صفة خاصـة
وان قلتم ان الـكلام اسم جنس يشمل انواعًا[3] صحيح غير ان الجنس
لا يتحقق له وجود ما لم يتنوع بفصل يميز نوعًا عن نوع والنوع لا
يتحقق له وجود ما لم يتشخص بعارض يميز شخصًا عن شخص وذلك
كالعرض المطلق من حيث هو عرض لا يتحقق له وجود ما لم يتنوع
بكونه لوناً[4] واللون لا يتحقق له وجود مـا لم يتعين[5] بكونه سوادًا
معينًا والا فالعرض ليس له ذات على انفراده قايم بجوهر ثم يكون هو

---

٧) ا س — ٨...٨) ب ف بعد « في الوجود »
٣٦١ ١...١) ف س — ٢) ب ف كل — ٣) ب ف ز فهو — ٤) ب كونا
— ٥) ب ز له —

بعينه علمًا وقدرةً ولونًا وسوادًا وطعمًا[٦] وانتم اثبتم الكلام قائمًا بذات البارى تعالى على هذا المنهاج انه حقيقة واحدة هى بعينها امر[٧] ونهي وخبر واستخبار وذلك محال

قالت الاشعرية حكي عن بعض متقدمي[٨] اصحابنا انه اثبت لله خمس كلمات هي[٩] خمس صفات الخبر والاستخبار والامر والنهي ٣٦٢
والنداء فان سلكنا هذا المسلك اندفع السؤال وارتفع الاشكال لكن المشهور من مذهب ابي الحسن ان الكلام صفة واحدة لها[١] خاصية واحدة ولخصوص وصفها حد[٢] خاص وكونه امرًا ونهيًا وخبرا واستخبارا خصايص او[٣] لوازم تلك الصفة كما ان علمه تعالى صفة واحدة تختلف معلوماتها[٤] وهى غير مختلفة في انفسها[٥] فيكون علما بالقديم والحادث والوجود والعدم واجناس المحدثات وكما لا يجب[٦] تعدد العلم[٧] بعدد المعلومات كذلك لا يجب تعدد الكلام بعدد المتعلقات وكون[٨] الكلام امرا ونهيًا اوصاف الكلام لا اقسام الكلام كما ان كون الجوهر قايمًا بذاته قابلًا للعرض متحيزا ذا مساحة وحجم اوصاف نفسية للجوهر وان كانت معانيها مختلفة كذلك كون الكلام امرا ونهيًا وخبرا واستخبارا اوصاف نفسية للكلام وان كانت معانيها مختلفة وليس اشتمال معنى الكلام على هذه المعاني كانقسام العرض الى اصنافه[٩] المختلفة وانقسام الحيوان الى انواعه المتمايزة فاقسام الشيء غير واوصاف الشيء غير وكل ما في الشاهد

---

٦) ب طمعا — ٧) ا امرًا الخ — ٨) ب متقدمى — ٩) ف وهى
٣٦٢ ١) ف ولها — ٢) ف ضد — ٣) ف ــ — ٤) ا معلولها — ٥) ب ف نفسها — ٦) ب يوحب — ٧) ا العلوم — ٨) ف فلو كان — ٩) ف اضافة

٣٦٣ للكلام من الاقسام فهو في الغايب للكلام[10] اوصاف والذى[11] يحقق ذلك ان المعنى قد يكون واحدًا في ذاته ويكون له اوصاف هي اعتبارات عقلية ثم الاعتبارات العقلية[1] قد تكون من جهة النسب[2] والاضافات[3] وقد تكون من جهة الموانع[4] واللواحق اليست الارادة قد تسمى رضى اذا كان فعل الغير واقعاً على نهج الصواب وقد تسمى هي بعينها سخطاً اذا كان الفعل على غير الصواب كذلك[5] يسمى امرًا اذا تعلق بالمأمور به ويسمى نهياً اذا تعلق بالمنهى عنه وهو في ذاته واحد وتختلف اساميه من جهة متعلقاته حتى قيل ان الكلام بحقيقته خبر عن[6] المعلوم وكل عالم يجد من نفسه خبرا عن معلومه[7] ضرورة فان تعلق[8] بالشيء الذي وجب فعله سمي امرًا واذا تعلق بالشيء الذي حرم فعله سمي نهياً وان تعلق بشيء ليس فيه اقتضا وطلب[9] سمي خبرًا واستخبارا فهذه اسامي الكلام[10] من جهة متعلقاته كاسامي الرب تعالى من جهة[11] افعاله

ثم نقول ليس بيد الخصم في هذه المسئلة الا مجرد الالزام على مذهب من قال بوحدة الكلام والا فمن انكر[12] اصل الكلام النفسي كيف يسمع منه القول في الوحدة ولكن العجب من هذا الملزم انه التزم ما هو احل المحال في وحدة الحال التي هي مصححة الاحوال

---

١٠) ف ز أو — ١١) ف فالذي

٣٦٣ ١) ب ف تلك العبارات — ٢) ب الكسب — ٣) ب ف الاضافة — ٤) ب ف اللوازم — ٥) ب ف فكذلك الكلام — ٦) ف ـ — ٧) ف معلوم — ٨) ب ف ز الخبر — ٩) ب طلبا — ١٠) ف للكلام — ١١) ب ف ز وجوه — ١٢) ف ز على

فانه قال عالمية الباري سبحانه وقادريته حال وله حال[١] توجب كونه عالماً قادرًا فقد اثبت حالا لها خصوصية العلم والقدرة وهي واحدة في نفسها وراء الذات فكيف يستبعد ممن يثبت كلاماً هو امر ونهي وخبر[٢] وهو في نفسه واحد مختلف الاعتبار والفلاسفة الذين هم اشد انكارا للكلام الازلي ووحدته[٤] اثبتوا عقلًا واحدًا في ذاته ووجوده وتفيض منه صور لا تتناهى مختلفة ربما تختلف اساميه باختلاف الصور والفيض عندهم كالتعلق عند المتكلم والعقل[٥] الاول كالكلام في وحدته واختلاف الكلام بالامر والنهي كاختلاف الفيض بالصور ٣٦٤

واوضح من ذلك مذهبهم في المبدأ الاول لا يتكثر بتكثر الموجودات اللازمة والصفات والاسماء اما اضافة واما سلب[٦] واما مركبة من اضافة وسلب فهلا قالوا في الكلام كذلك وهلا اثبتوا كلاماً ازلياً على منهاج اثباتهم له عناية ازلية حتى يكون هو المبدأ واليه المنتهى تقديرا في افعاله الخاصة[٧] ويكون امره المبدأ واليه الرجعى تكليفاً على افعال عباده فيكون له الخلق في الاول والامر في الثاني ويرجع الكل اليه لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ[٨] واليه يرجع الامر كله

قالت المعتزلة اثبات صفات نفسية لذات واحدة غير مستحيل ٣٦٥
لكن اثبات خواص مختلفة وصفات متضادة لشيء واحد هو المستحيل ومن المعلوم ان الامر والنهي يتضادان ولهما خاصيتان

---

٣٦٤ ١) ب حالة — ٢) ب ف ز له — ٣) ف ز واستخبار — ٤) ف ووحدته — ٥) ا الفعل — ٦) ب ف اضافية واما سلبية — ٧) ب ف ز به — ٨) ٣٠،٣

مختلفتان فاثبات ذلك لكلام[1] واحد محال ونحن لا ننكر اختلاف الاسامي لشيء واحد لاختلاف الوجوه والاعتبارات لكنا ننكر اختلاف الخواص المتباينة لشيء واحد ولا نشك[2] ان كون الكلام امرا ونهيًا ليس من جملة النسب والاضافات فان الصفات الاضافية تتحقق عند الاضافة ولا يتحقق عند رفع الاضافة ويتطرق اليها التبدل والتغير وليس كون الكلام امرا ونهيًا مما يتحقق عند الاضافة بل هما من اخص اوصاف الكلام سواء[3] لاحظنا جانب المتعلق او لم نلاحظ وكذلك لو رفعنا المتعلق عن الوهم لم يخرج الكلام عن كونه امرا ونهياً وخبرًا واستخبارا والعلم بالقديم والحادث علم بالشيء على ما هو به وهو صفة صالحة لدرك ما يعرض عليه سوا كان قديمًا او حادثًا وجودا او عدمًا والذى يوازيه في تعلقه تعلق الامر بمامور معين وتعلقه[4] بمامور آخر فاختلاف المامورين كاختلاف المعلومين ثم اختلاف المعلومين لا يستدعي اختلاف العلمين[5] كذلك اختلاف المامورين

٣٦٦ لا يستدعي[5] ولا يستدعي اختلاف الامرين لكن كلامًا هو في نفسه امر وهو في نفسه نهي اختلاف وصفين متضادين لشيء واحد وهو محال ونظيره العرض في شموله اقسام الاعراض المختلفة الخواص اذ يستحيل ان يكون للعرض ذات محققة على حيالها وهي في ذواتها علم وقدرة وحيوة ولون وكون[1] وقولكم ان الكلام مختلف الاوصاف لا مختلف الاقسام غير صحيح بل الامر

---

٣٦٥ ١) ف لكل — ٢ ب ف يشك عاقل — ٣) ف سوآ — ٤) ف في تعلقه ب التعلق — ٥...٥) ا –

٣٦٦ ١) – —

والنهي والخبر والاستخبار اقسام الكلام والكلام منقسم الى ذلك اذ كل قسم ممتاز بخاصيته وحقيقته عن القسم الآخر[2] واسم الكلام كالجنس لها لا كالموصوف بها ومن احل ما ذكرتموه قولكم ما هو اقسام في الشاهد فهو اوصاف في الغايب والحقايق كيف تتبدل والمعقولات كيف تتفاوت وهل ذلك الا رفع الحقايق وحسم الطرايق

واما الزام[3] الحال فالجواب عنه ان المصحح للمختلفات المتضادات لشيء واحد غير وثبوت المختلفات المتضادات لشيء واحد غير فان الحيوة مصححة للعلم والجهل والقدرة والعجز والارادة والكراهة الى غير ذلك من المعاني التي يشترط في ثبوتها الحيوة ولا يلزم[4] ذلك ثبوت المختلفات المتضادات لحي[5] واحد ونحن اذا[6] اثبتنا حالا فهي مصححة او في حكم المصحح ولم نثبت مختلفات متضادة لشيء واحد فهذا هو الفرق

وربما يجيب المتفلسف عن الزام الفيض المختلف عن العقل الواحد ٣٦٧ فيقول انا اقول[1] كما ان العقل واحد ففيض العقل ايضًا واحد لكن القوابل والحوامل تختلف فيختلف الفيض باختلاف المفيض[2] كالشمس اذا اشرقت على زجاجات مختلفة الالوان اعطت كل زجاجة لونًا خاصًا لايقاً بلونها القابل فتعدد الصور واختلافها انما حصل من جانب المفيض[3] لا من جانب الفايض وانتم اثبتم كلامًا واحدًا وهو في نفسه امر[4] ونهي وخبر واستخبار فتعدد الخواص

---

٢) ا الاخير — ٣) ب ف الزامكم — ٤) ب ف ز من — ٥) ب ف للحي الواحد — ٦) ب ف ان

٣٦٧ ١) ب يقول ف تقول — ٢) ب فاختلاف المفيض علم — ٣) ب ز عليه

واختلافها فيه انما حصل من جانب المتعلَّق[٤] لا من جانب المتعلِق فلم تستقم التسوية بين البابين بالتعلق والفيض

واما كلامنا في المبدا ووجوب الصفات له فابعد في باب التنزيه عن الكثرة واعلى في منهاج[٥] التقديس عن اختلاف الخواص له والصفات كلها راجعة الى ذات واحدة هي واجبة الوجود بذاتها ووجودها مستند الموجودات كلها من غير ان يثبت له منها كمال او يحدث له صفة وهو تعالى بكمال جلاله عديم الاسم والصفة من حيث[٦] ذاته وانما يقال له اسم وصفة من حيث[٦] اثاره فقط واثاره فاعليته الصادرة عنه لا معًا بل على ترتيب الاول والثاني والراجعة اليه لا
٣٦٨ بغتة بل على تدريج الثاني والاول من غير ان يحدث[١] كمال[٢] في ذاته لم يكن او يستكمل[٣] من حادث كمالا[٤] كان جل جلاله بذاته[٣] وتقدست اسماؤه لصفاته

قالت الاشعرية نحن لا نثبت الحقايق المختلفة والخواص المتباينة لكلام واحد انما يلزمنا[٥] التضاد بين[٦] امرين يتقابلان من كل وجه فيتضادان فاما اذا لم يتقابلا بل اختلفت[٧] المتعلقات واختلفت[٧] الوجوه فلا يبعد اجتماعهما في حقيقة واحدة ونحن لو قلنا الامر بالشيء والنهي عن[٨] ضده او الامر بالشيء والنهي عن شيء آخر او امر شخص واحد بشيء ونهي شخص آخر عن ذلك الشيء[٨] لا يستحيل

٤...٤) ف سـ — ٥) ف مناهج — ٦) ب ف نحو

٣٦٨ ١) ف يستحدث ب يتحدث — ٢) ب ف كمالا — ٣) ب سـ — ٤) ف حمالا — ٥) ب يلزم — ٦) ف التصادين — ٧) ف احتلف — ٨) ب ف ز ذلك الشى بعينه في زمان واحد وشخص واحد يجتمعان في كلام (ب كان ذلك محالا بل الامر بالشى) ف او امر شخص واحد لشى ونهى شخص احر عن ذلك —

وكذلك اذا اختلف الزمان والمكان والوجه والاعتبار لم يحصل التضاد فلم يلزم الاستحالة وهذا[٩] ان[١٠] الزم علينا[١١] التضاد وان الزم علينا[١١] الاختلاف بين الحقيقتين دون التضاد فالجواب عنه ان اجتماع مثل ذلك في شيء واحد من وجوه مختلفة غير مستحيل فان الجوهر يوصف بانه متحيز وقابل للاعراض وذو حجم ومساحة ونهاية وهي صفات واحوال ووجوه[١٢] واعتبارات مختلفة وما استحال اجتماعها
في حقيقة الجوهرية وقد قدمنا الفرق بين الاقسام وبين الاوصاف ٣٦٩
وقولهم ان كون الكلام امرا ونهياً وخبرا اقسام الكلام اذ يقال الكلام ينقسم الى كذا او الى كذا وكل قسم انما يتميز عن قسم باخص وصفه[١] في قول صحيح في الكلام شاهدا فان الكلام القولي في اللسان او النطق النفساني فى الذهن من جملة الاعراض التي يستحيل بقاؤها ولا تتحد ذاته وتتعدد جهاته بل ذاته متعددة بتعدد جهاته فما هو امر بشيء غير وما هو نهي عن شيء غير[٢] ويضاد الامر نهي عن ذلك الشيء بعد اتحاد جهاته فتعدد الكلام بتعدد[٣] المتعلقات فصارت تلك الجهات اقساماً وانفصل كل قسم عن قسم[٤] باخص وصف له بعد الاشتراك في حقيقة الكلامية[٥] كالعلوم المختلفة اذا تعلقت بمعلومات مختلفة كانت اقساماً مختلفة[٦] وامتاز كل علم عن قسمه[٦][٧] باخص وصفه بعد الاشتراك في حقيقة العلمية ثم اذا خصص[٨] الكلام بعلم قديم او عالمية ازلية لم يلزم اتحاد الخصايص في ذات واحدة بل العلم

---

٩) ف هذا — ١٠) ب ف لو — ١١) ب ف – — ١٢) ب ف او وجوه
٣٦٩ ١) ب ف وصف قول — ٢) ب – — ٣) ف تعدد — ٤) ب ف قسمة — ٥) ب علمية — ٦...٦) ب – — ٧) ف قسمة — ٨) ف خصّ —

الازلي في معنى علوم مختلفة نايباً منـاب الكل من غير ان تتكثر
ذاته او تختلف[٩] خواصه و كذلك الكلام الازلي في حكم الامر
٣٧٠ والنهي والخبر والاستخبار نايباً مناب الكل من غير ان تتكثر ذاته
او تختلف[١] خواصه وهذا معنى قولنا الاقسام في الكلام[٢] الشاهد
كالاوصاف في الكلام الغايب[٣] ثم بم تنكرون على من يقول الكلام
معنى واحد[٤] حقيقته[٥] الخبر عن المعلوم ثم التعبير عن ذلك المعنى اذا
كان المعلوم محكوماً فعله بالامر او[٦] محكوماً تركه بالنهي وان كان
في وقت قد وجد المعلوم وانقضى كان التعبير عنه[٧] عما كان وان كان
فى وقت لم يوجد المعلوم بعد وسيوجد كان التعبير عنه[٧] عما سيكون
فالاقسام المذكورة ترجع[٨] الى التعبيرات بحسب الوجوه والاعتبارات
والا فالكلام الازلي واحد لا كثرة فيه باختلاف الخواص وتضاد
المعاني فكان[٩] قبل خلق آدم[١٠] التعبير عن معلوم الخلافة في ثاني الحال
إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً وبعد ارسال نوح وانقراض عصره[١١] كان
التعبير عن معلوم[١٢] الرسالة فى ماضي الحال إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا[١٣] إِلَىٰ قَوْمِهِ[١٣]
ولو عبر عن حال موسى قبل وجوده[١٤] بالوادِ المقدس كان على صيغة
الخبر عما سيكون واذا عبر عن حاله وهو بالوادِ المقدس[١٥] كان على
صيغة الامر ٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ فالاختلافات كلها راجعة الى التعبيرات عن

---

٩) ف نتحلف

٣٧٠ ١) ف يتحلف — ٢) ف ـ — ٣) ب ف تقول — ٤) ب ف من المعاني (ب معانى) — ٥) ف حقيقه — ٦) ب ف ز واذا (ف فان) كان المعلوم — ٧) ب ف ز بالخبر — ٨) ب ف ز فى الحقيقة — ٩) ب ف ـ — ١٠) ب ف ز كان — ١١) ب ف دوره — ١٢) ف معلومه — ١٣...١٣) ب ف ـ ١٤) ب ف ز وحصوله — ١٥) ف ز طوى

الكلام الذي هو وفق المعلوم حتى لو قدرنا لانفسنا نطقًا عقليًا سابقًا على وجود المخاطب باقيًا على ممر الدهور كان المعبر[١] عنه على ٣٧١ حقيقة واحدة لا يتبدل والتعبيرات عنه على اقسام مختلفة لا تتماثل[٢] ولو قدرنا لنفوسنا نطقًا عقليًا مطابقًا لادراك عقلي عاليًا[٣] على الدهر والزمان بحيث[٤] نسبتهما الى الماضي والحاضر والمستقبل نسبة واحدة لم يشك ان الاختلاف لم[٥] يرجع الى كثرة[٦] معان فى ذاته بل[٧] يرجع الى ما يختلف بالازمان الم[٨] تسمع الله تعالى وتقدس يخبر فى كتابه الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه عن حال عيسى عليه السلم عما[٩] سيكون في القيامة بقوله عز من قايل[١٠] وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ[١١] أو ليس[١٢] عبر في[١٣] المستقبل بالماضي[١٤] وبعد لم تقم القيامة ولم يحشر الناس ولم يحضر عيسى عليه السلم ولكن لما[١٥] كان القول الحق[١٦] متعاليًا[١٧] عن الزمان كان ما سيوجد كأن قد وجد وكان نسبة الخطاب اليه وهو في ذلك الوقت كنسبته اليه وهو فى هذا الوقت ومن امكنه ان يرفع الزمان من[١٨] صميم قلبه هان عليه ادراك المعاني العقلية وسهل عليه معرفة تعلق العلم الازلى بالمعلومات والامر الازلى بالمامورات وعلم[١٩] ان الاختلاف[٢٠] راجع الى العبارات والتعبيرات انظر كيف ٣٧٢

---

٣٧١ ١) التعبير — ٢) ب ف ز بل — ٣) ف غالبا على الذهن — ٤) ب ف ز يكون — ٥) ب ف لا — ٦) ف ز خواصّ — ٧) ب ف ز انما — ٨) ب ف أولم — ٩) ف فيما — ١٠) ف وجلّ — ١١) ٥,١١٦ — ١٢) ف ز قد — ١٣) ب بالَ ف عن — ١٤) ب عن الماضى — ١٥) ف بما — ١٦) ب ف ز الازلي — ١٧) ب يتعالا — ١٨) ا عن ضمير — ١٩) ف واعلم ٢٠) ف الاختصاص ب ف ز فيه

نشير الى لمحات الحقايق على لسان الفريقين وان كانا بمعزل عن[1] دقايق الطريقين وأنى[2] لهم تصور[3] نزول الروحانيات وتشخصها بالجسمانيات كما اخبر التنزيل عنه فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا[4] وكيف يستقيم على مذهب المتكلم تمثل الروح بالشخص البشري ابان تعدم[5] الروح ويوجد الشخص وليس ذلك من التمثل في شيء او بان يستعمل الروح شخصاً موجودًا بشريا ولم يكن ذلك[6] تمثلًا ايضاً بل تناسخاً واذا لم يمكنه تقرير التمثل والتشكل اعني[7] تمثل الروحاني بالجسماني[8] كيف يمكنه تصور الامر الازلي يتمثل[9] اللسان العربي تارة واللسان السرياني طورا حتى يجب ان يقال[10] كلام الله كما يجب ان يقال[10] هذا جبريل جاء كم ليعلمكم[11] دينكم ثم لباس جبريل يتبدل ولا تتبدل حقيقته التي هو بها جبريل ولباس الكلام الازلي يتبدل ولا تتبدل حقيقته التي هو بها كلام وامر ونهي[6] واحد ازلي وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ حق في حق المشرك المستجير ويَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي[12] وَبِكَلَامِي[13] صدق في حق الكليم المستنير فبين الكلامين فرق ما بين القدم

٣٧٣ والفرق وبين السمعين صرف ما بين الولاية والصرف ولو كان الكلام في الموضعين حروفاً منظومة اصواتا مقطعة بطل الاصطفاء على الناس وحصل التساوي[1] واستماع الناس والخناس ولكان حكم الكليم في

---

٣٧٢ ١) ب ز طرائق — ٢) اوانا — ٣) ب تصوير — ٤) ١٩،١٧ — ٥) ب ف يُعدَم — ٦) ف سـ — ٧) ف ز به — ٨) ب والجسمانى — ٩) ب ف سـ (بالبيان) — ١٠...١٠) ا سـ — ١١) ب ف يعلمكم — ١٢) ا برسالتى — ١٣) ب فبكلامي

٣٧٣ ١) ب ف في —

خطابه يا موسى حكم الطريد في طرده يا فرعون ولكان الذي لا[٢] يسمع من موسى اسعد[٣] حالا من موسى اذ[٤] سمع من الشجرة التى هي جماد وفي الموضعين الكلام حروف واصوات

قالت المعتزلة اذا اثبتم كلاما ازليا فاما ان تحكموا بان كلام الله[٥] امر ونهي وخبر واستخبار في الازل واما ان لا تحكموا به فان حكمتم به فقد احلتم من وجوه احدها ان من حكم الامر ان يصادف مامورا[٦] ولم يكن[٦] فى الازل مخاطب متعرض[٧] لان يحث[٨] على امر[٩] ويزجر عن آخر[١٠] ويستحيل كون المعدوم مامورا

والوجه الثاني ان الكلام مع نفسه من غير مخاطب سفه في الشاهد والندا لشخص لا وجود له من احل ما ينسب الى الحكيم

والثالث ان الخطاب مع موسى عليه السلم غير الخطاب مع النبي[١١] عليه السلم ومناهج الكلامين[١٢] مع الرسولين مختلفة ويستحيل ان يكون معنى واحد هو في نفسه كلام مع شخص على معان[١٣] ومناهج و كلام مع شخص اخر على معان ومناهج اخر ثم يكون الكلامان شيئا[١٤] واحدا ومعنى واحدا ٣٧٤

والرابع[١] ان الخبرين عن احوال الامتين[٢] مختلف[٣] لاختلاف حال الامتين و كيف يتصور ان تكون حالتان مختلفتان فيخبر[٤] عنهما بخبر واحد و كيف يكون الخبر[٥] امرا ونهيا و كيف يكون امر

٢) ب ف سـ — ٣) ب ف احسن — ٤) ف ز كان (يسمع) — ٥) ف كلامه — ٦...٦) ا سـ — ٧) ب متعارض — ٨) ب يحب — ٩) ف أو — ١٠) ب ف امر — ١١) ب ف المصطفى — ١٢) ف الكلام — ١٣) ا معانى — ١٤) ا شئ

٣٧٤ ١) ب والترائع — ٢) ب ز واحوالها — ٣) ف مختلفة — ٤) ب ف يخبر — ٥) ب سـ —

ونهي[6] خبرا[7] واستخبارًا ووعدا ووعيــدًا وانـكم ان حـكمتم بان
الـكلام واحد فقــد رفعتم اقسام الـكلام ولا يعقل كلام الا وان
يكون[8] اما امرًا ونهياً[9] واما خبراً[9] واستخبارا وردكم اقسام الـكلام الى
اوصاف واعتبارات تارة والى تعبيرات وعبــارات اخرى غير سديد
اما الاعتبارات العقلية فباطلة لان المعقول من اقسام الـكلام ذوات
مختلفة وحقايق متباينة[10] فان القصــة التى جرت ليوسف[11] واخوته
صلوات الله عليهم اجمعين غير القصــة التي جرت لادم ونوح وابرهيم
وموسى وعيسى[12] فالخبر عما جرى في حق شخص كيف يـكون عين
الخبر الذي جرى في حق شخص اخر والاوامر والنواهي التي توجهت
على قوم في دور نبي مخصوص غير الاوامر التى توجهت على[13] قوم اخر
في دور اخر فـكيف يمكنكم القول باتحاد الاخبار كلها على اختلافها
في خبر واحد والقول باتحاد الاوامر[14] على تفــاوتها في امر واحد ثم
٣٧٥ كيف يمكنـكم الجمع بين معنى الخبر وحقيقته انه خبر عمــا كان أو
سيـكون من غير اقتضاء وطلب[1] وبين معنى الامر وحقيقته انه اقتضا
وطلب لامر لم يـكن حتى يـكون فليس في الخبر حـكم واقتضا[1] وليس
في الامر خبر وانبا وبين النوعين فرق ظـاهر فـكيف يمكن[2] القول
باتحادهما نعم هما يتحدان في حقيقة الـكلامية لـكنهما يختلفان بالنوعية
كالحيوانية والانسانية والعرضيــة واللونية فمن رد الـكلام بانواعــه
واقسامه الى الخبر فقــد ابطل الاقتضاء وعطــل الحـكم والطلب ومن

---

٦) ف الامر والنهي — ٧) ب ف ـ — ٨) ا ـ — ٩...٩) ب ـ —
١٠) ب ف متمايزة — ١١) ب ف ز وابويه — ١٢) ف ز عليهم آللم — ١٣) ا
في — ١٤) ب ف ز كلها
٣٧٥ ١...١) ا ـ — ٢) ب ف نجوّز —

رد الكلام الى الامر فقد ابطل معنى الخبر وعطل القصص ومن المعلوم ان النوعين موجودان في جنس الكلام ومذكوران[٣] في الكتب الالهية واما من رد الاختلاف والكثرة فيهما الى العبارات[٣] فقد ابعد النجعة فان[٤] العبارات[٥] ان طابقت المعاني خبرًا[٦] لمخبر وامرًا لمامور[٧] ونهياً عن منهي فقد تعددت المعاني تعدد العبارات وان لم تطابق فليست[٨] هي تعبيرات عنها وانما هي عبارات لا معنى[٩] لها وذلك كلام المجانين واما استرواحكم الى تمثل الروحاني بالجسماني وتشكل الملك بالبشر[١٠] وظهور المعنى بالعبارات[١١] فذلك في اسماعنا شبه كلمات وطامات فارغة فما التمثل والتشكل وكيف الظهور والتبين حققوا لنا ذلك ان كانت العبارة مشتملة على حقيقة والا فالمعلومات[١٢] لا ٣٧٦ تحتمل امثال هذه المجازفات والذي عندنا ان جبريل شخص لطيف يتكاثف فيتراى[١] للبصر كالهوى[٢] اللطيف الذي لا يرا[٣] فيتكاثف فيرا[٢] سحابا او نقول باعدام وايجاد لا يتمثل ويتشخص وبالجملة جوهر واحد لا يصير جواهر الا بانضمام جواهر اليه ونحن لا نعقل من الجواهر الا[٤] المتحيز والمتحيزان لا يتداخلان فلا معنى لما تمسكتم[٥] به

قالت الاشعرية ذهب شيخنا الكلابي عبد الله بن سعيد الى[٦] ان كلام الباري في الازل لا يتصف بكونه امرا ونهياً وخبرًا واستخبارا الا[٧] عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرايط التكليف

٣...٣٠) ب ــ — ٤) ب ز فى — ٥) ب ز فقط — ٦) ب ف عن مخبر — ٧) ب ف بمامور — ٨) ا فليس — ٩) ب معتبر — ١٠) ب ف بشكل البشر — ١١) ف بالعبارة — ١٢) ف المعقولات

٣٧٦ ١) ب كذا (أولا) فيترا (ثانيا) ف مترايبا (كذا) — ٢) ف كالهوا — ٣) ف يرى — ٤) ف الجوهر — ٥) ب ف تمثلتم — ٦) ب ف ــ — ٧) ب ف

فاذا ابدع الله العباد وافهمهم[8] كلامه على قضية امر[9] وموجب زجر او مقتضى خبر اتصف عند ذلك بهذه الاحكام فهي عنده من صفات الافعال بمثابة اتصاف الباري تعالى فيا لا يزال بكونه خالقاً ورازقًا فهو في نفسه كلام لنفسه امر ونهي وخبر وخطاب وتكليم لا لنفسه بل بالنسبة الى المخاطب[10] وحال تعلقه[11] وانما يقول[12] كلامه في الازل يتصف بكونه خبرا لانا لو لم نصفه[13] بذلك خرج الكلام عن اقسامه ولان الخبر لا يستدعي مخاطباً فان[14] الرب تعالى مخبر لم يزل عن ذاته وصفاته وعما سيكون من افعاله وعما سيكلف عباده بالاوامر والنواهي

٣٧٧ وعند ابي الحسن الاشعري كلام الباري تعالى لم يزل متصفاً[1] بكونه امرا ونهياً وخبرا والمعدوم على اصله مامور بالامر الازلى على تقدير الوجود ثم قال في دفع السؤال اذا لم يبعد ان يكون المامور به معدوماً لم[2] يبعد ان يكون المامور معدوماً[2] وعضد ذلك بانا في وقتنا مامورون بامر الله تعالى الذي توجه على المامورين في زمن النبي صلى الله عليه فاذا لم يبعد ان يتأخر وجود المأمور عن الامر بسنة[3] لم يبعد ان يتأخر عنه باكثر ولم يزل

والحق ان هذا الاشكال لا يختص بمسئلة الامر بل هو جار في كل صفة ازلية تتعلق بمتعلقها ازلا انها كيف تتعلق بالمعدوم اليس الله

ز فيا لا يزال — ٨) ف ووافقهم — ٩) ب ف أو — ١٠) ا المخاطبة — ١١) ب ف ز به وربما — ١٢) ف يتصف — ١٣) ب ف يتصف — ١٤) ب بل ان ف بل للرب

٣٧٧ ١) ب يتصف — ٢...٢) ب — — ٣) ف سنة —

تعالى عالما قادرا[5] والعالم[6] معدوم وكيف يتعلق العلم والقدرة بنفي محض وعدم صرف افعلي[7] تقدير الوجود فكيف يتصور التقدير في حق الباري والتقدير[8] ترديد الفكر وتصريف الخواطر وذلك من عمل الخيال والوهم ام يتعلق بالوجود حقيقة والوجود محصور متناه ونحن نعتقد ان معلوماته[9] ومقدوراته لا تتناهى وانما يتصور ذلك فيما لم يوجد ويمكن ان يوجد ام تقرر ان العلم صفة صالحة لدرك كل ما يعرض عليه من غير قصور والقدرة[10] صالحة لايجاد كل ما يصح
وجوده من غير تقاصر ثم ما يصح ان يعلم ويجوز ان يوجد لا يتناهى ٣٧٨
فعلى هذا المعنى نقول المعلومات والمقدورات لا تتناهى والمتعلق من حيث المتعلق راجع الى صلاحية الصفة للكل ومن حيث المتعلق راجع الى صحة المعلوم والمقدور وكذلك قولنا في السمع والبصر وكونه سميعاً بصيرا بل الجمع بين المسئلتين هاهنا اظهر فان السمع لا يتعلق بالمعدوم وكذلك البصر فلا يكون المعدوم مسموعاً ومبصرا بل انما يصير مدركا بهما حيث[1] يصح الادراك وهو حال الوجود فقط لا قبله تحقيقا[2] كان او تقديرا كذلك الامر الازلي يتعلق بالمامور به حتى يصح التعلق وهو حال الوجود المتهيأ[3] لقبوله[4] من كونه حياً عاقلاً بالغا متمكنا من الفعل كساير الصفات على السوا فليس يختص السوال بمسئلة الكلام ووجه الحال ما قد سبق التقرير به

---

٥) ب ف ز لم يزل — ٦) ا والمعلوم — ٧) ف ز هذا — ٨) ب ز الوحود — ٩) ب ف معلومات البارى — ١٠) ف ز صفة

٣٧٨ ١) ف حين — ٢) ب تحققا — ٣) ا المتهي — ٤) ف ولقبوله —

وقولهم ان كلاماً لا تتحقق له اقسام الكلام غير معقول

قلنا وما اقسام الكلام فان المتكلمين حصروها في ستة وساير الناس زادوا اقساماً مثل النداء والدعاء وزادوا في كل قسم من الامر والنهي اقساما مثل امر الندب وامر الايجاب ونهي التنزيه ونهي التحريم وفي كل قسم من الخبر والاستخبار اقساماً مثل الخبر •

٣٧٩ عن الماضي والمستقبل والمواجهة والمغايبة[٥] وغير ذلك ومن تصدى ليردها[١] الى ستة فقد قضى بتداخل اقسام منها في اقسام ولغيره ان يتصدى لردها الى قسمين الخبر والامر اما الاستخبار فلا يتصور في حقه تعالى على موجب حقيقة الاستفهام بل حيث ورد فمعناه التقرير والاخبار كقوله تعالى أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالوا بَلَى[٢] مَن غير الله الاه مع الله ومعنى الكل راجع الى تقرير الخطاب للمخاطب ان الامر لا يتصور الا كذلك واما الوعد والوعيد فظاهر انهما خبران يتعلق احدهما بثواب فسمي وعدا وتعلق الثاني بعقاب فسمي وعيدا كما امكن ان يرد[٣] النداء الى الخبر يا زيد يا عمرو اي ادعو زيداً

واما القسم الثاني وهو الامر فهو والنهي لا يجتمعان[٤] لكن كلام الله تعالى اذا تعلق بمتعلق خاص على صيغة الامر ولم يتصل بتركه زجراً[٥] كان ندباً وان اتصل به زجراً[٦] سمي ذلك[٧] ايجاباً وكذلك النهي[٨] اذا لم[٨] يرد على فعله وعيد سمي تكريها[٩] وان ورد سمي

---

٥) ا والمعاينة

٣٧٩ ١) ب ف لردّها — ٢) ٧,١٧١ — ٣) ب ف ز معنى — ٤) ف ز ندبا — ٥) ب ز ذلك ف زجرا — ٦) ف ذالك — ٧) ف ـ — ٨...٨) ف ان ٩) ب تقريها ف تنزيها —

تحريما ثم هما يشتركان في كونهما امرًا ونهياً وان رد[١٠] الامر والنهي
الى معنى واحد وهو الامر كان ذلك ايضاً له وجه فان النهي امر بان
لا تفعل فرجع اقسام الكلام كلها الى خبر وامر[١١] ثم كما امكن رد[١٢]
اقسام الكلام[١٢] الى قسمين من غير نقصان في حقيقة الكلام كذلك
٣٨٠ امكن رد القسمين الى قسم واحد حتى يكون كلامه على ما[١] قررناه
واحدا وقد ورد التنزيل بتسميته امرًا بحيث يتضمن جميع الاقسام
في قوله تعالى وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ[٢] وفي قوله أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ فالخلق
والامر يتقابلان كالفعل والقول وعن هذا امكن الاستدلال بهذه
الاية حتى يقال ان امر الباري غير مخلوق فانه لو كان مخلوقاً[٣]
لكان تقدير قوله[٤] أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وهذا من فاسد الكلام وقد ورد
ايضاً في القرآن ما يدل على ان الامر سابق على الخلق وذلك السبق
لن[٥] يتصور الا ان يكون ازلياً وذلك[٦] قوله سبحانه إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ
إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ[٧] والمتكون متاخر والامر
متقدم والتقدم على الحادث المطلق لا يكون الا بالازلية فتحقق
من هذه الجملة ان كلامه تعالى واحد ان سميته[٨] امرا فهو خلاف
الخلق ومقابله وان سميته خبرًا فهو وفق العلم سوا وانه اذا تعلق
بالمامور[٩] فيكون تعلقه مشروطا بشرايط[١٠] كما كان تعلق سائر الصفات
مشروطا بشرائط[١٠] وقد عرفت الفرق بين تعلق[١١] الصلاحية والصحة

---

١٠) ب ف يرد — ١١) ب ف ز فقط — ١٢...١٢) ب ف الاقسام

٣٨٠ ١) ف كما — ٢) ف ز كلمح بالبصر — ٣) ٧,٥٣ — ٤) ب ف القول — ٥) ف ان — ٦) ب ف ز فى — ٧) ١٦,٤٢ ف ز لانما امره اذا اراد شيا ان نقول له كن فيكون فالمكوّن — ٨...٨) ا ــ — ٩) ا المامور ف بالمور — ١٠...١٠) ا ــ — ١١) ف ــ

وبين تعلق الفعل والحقيقة واندفع الالزام بهذا الفرق

وقولهم ان الاختلاف والكثرة في الاخبار والاوامر لا يرجع الى العبارات فقط اذ العبارات لا بد وان تطابق المعنى صحيح لكن تلك المعاني المختلفة كالمعلومات المختلفة التي يحيط بها علم واحد وان تلك المعلومات المختلفة ان فرضت في الشاهد استدعت علوماً مختلفة وان شملها اسم العامية كذلك الاخبار المختلفة والاوامر
٣٨١ المختلفة وان استدعت في الشاهد كلمات ومعاني[1] مختلفة فقد احاط بها معنى واحد هو القول الحق الازلي واختلاف الزمان بالماضي والمستقبل والحاضر لا يوثر في نفس القول ما يبدل القول لديّ كاختلاف الحال في المعلومات التي وجدت وستوجد لا يوثر في نفس العلم وهذا المعنى عسير الادراك جدًّا لتكرر عهدنا بخلاف ذلك في الشاهد ولو لاحظنا جانب العقل وادراكه المعقول[2] وجردناه عن المواد[3] الجسمانية والامثلة الخيالية وصادفنا[4] ادراكًا كلياً عقلياً لا يختلف باختلاف الازمنة ولا يتغير بتغاير[5] الحوادث وكذا[6] لو استيقظنا من نوم يقظتنا هذه بمنام وطلعت نفوسنا على[7] مشرق المعاني والحقائق رأت عالماً من المعقولات واشخاصاً من الروحانيات تحدثه باخبار وتكلمه باحاديث لو عبر[8] المعبر عنها بعبارات لسانه لما وسعه يوم واحد لشرحها وبيانها ولو كتبها بقلمه لم تسعه مجلدة واحدة لنظمها[9] وبيانها[10] وكل ذلك قد يراه[11] في منامه في اقل من لحظة واحدة

---

٣٨١ ١) ا معانيا — ٢) ف المعقولات — ٣) ب المادة — ٤) ف صادفنا — ٥) ب بتغير ف تغيّر — ٦) ف وكذلك — ٧) ف عن — ٨) ب ف لو — ٩) ب ف لبسطها — ١٠) ف وتبيانها — ١١) ب ف راه —

ويعلم يقيناً انه رآه حين رآه وسمع ما سمع كانه شيء[12] واحد ومعنى واحد لكن التعبير عنه استدعى اوراقاً وصحائف طباقاً وكيف لا والمرء يجد من نفسه وجداناً ضرورياً انه اذا سئل عن اشكال في مسئلة اعتراه جوابه وحله جملة[13] في اقل من لحظة ثم يأتي في شرح ذلك ٣٨٢
بلسانه بعبارات حتى يمتلي[1] اذان واسماع كثيرة ان سمعها ووعاها او يستثبته بقلمه حتى يسود بياضاً كثيراً ان سطرها وزبرها والمعنى في الاصل كان واحداً والشرح منبسطاً والحب يكون واحداً والسنبلة متكثرة كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَٱللهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ[2] ومن وجد بمشام صدقه شمايم[3] الروحانيات ووقع[4] في اطراف رياض المعقولات وان كان محوماً عليها غير واغل في خميلتها[5] علم قطعاً ان العقل احدي الادراك والنفس وحداني القول وانما التكثر في عالم[6] الحس يتصور والاختلاف في عالم[6] العبارات يتحقق واذا كانت عقولنا ونفوسنا على هذا النمط من التوحيد فكيف الظن بقدس الاحاطة الازلية ووحدانية الكلمة السرمدية

قالت المعتزلة اجمع المسلمون قبل ظهور هذا[7] الخلاف على ان القرآن كلام الله[8] واتفقوا على انه سور وآيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة وهي مقروة مسموعة على التحقيق ولها مفتتح ومختتم وانه معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم دالة على صدقه ولا تكون

---

١٢) ا شخص — ١٣) ب ف ز الجملة

٣٨٢ ١) ف يتمكن — ٢) ٢،٢٦٣ — ٣) ف سايم — ٤) ا اوقع من —
٥) ف حماها — ٦) ب علم — ٧) ا ـ — ٨) ف ز تعالى —

المعجزات[٩] الا فعلاً خارقاً للعادة[١٠] وكان السلف يقولون يا رب القرآن
٣٨٣ العظيم يا رب طه[١١] يا رب[١١] يس وانما سمي القرآن قراناً للجمع من قولهم قرات الناقة لبنها في ضرعها[١] والجمع انما يتحقق في المفترق والكلام[٢] الازلي لا يوصف بمثل هذه الاوصاف ومما اجمعت عليه الامة ان كلام الله تعالى بين اظهرنا نقرأه بالسنتنا ونمسه بايدينا ونبصره باعيننا ونسمعه باذاننا وعليه دلت النصوص[٣] ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ ٱللَّهِ﴾ ﴿لَا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ والصفة الازلية كيف توصف بما وصفنا

قالت الاشعرية انتم اول من خالف هذا الاجماع فان عندكم كلام الله تبارك وتعالى حروف وكلمات احدثها في محل وكما وجدت فنيت والذي كتبناه بايدينا فعلنا والذي قراناه بالسنتنا كسبنا وكذلك نثاب على فعل ذلك ونعاقب على تركه فليس الكلام الذي بين اظهرنا كلام الله وما كان كلاماً لله فليس بين اظهرنا ولا كان دليلاً[٤] ومعجزة ولا قراناه[٥] ولا سمعناه بل الذي نقرأه مثل ذلك[٦] او حكاية عن ذلك[٦] كمن يروي شعر امرئ[٧] القيس بعد موته وعن هذه الشنعة[٨] صار ابو علي الجبائي الى انه يحدث كلاماً لنفسه عند قراءة كل قاري وعند كتابة كل كاتب وقد جحد الضرورة وكابر العقل فان العاقل لا يشك ان الذي يسمعه من القاري حروف وكلمات تخرج عن[٩]

---

٩) ب ف المعجزة — ١٠) ب ف ز وكذلك كانت — ١١...١١) ب ف ويس
٣٨٣ ١) ف الضرع — ٢) ب ف ز الواحد — ٣) ٦ , ٩ — ٤) ف ز و حجة — ٥) ا قُرانا — ٦) ا ـ — ٧) ب امرء — ٨) (اولا) الشبهه ف الشنيعة — ٩) ب ف من

مخارجها على اختياره وليس يقارنه[1] امثالها حتى يكون كل حرف ٣٨٤
حرفين وكل كلمة كلمتين وكل آية آيتين وان كان فما محاها وقد اشتغلت المخارج بحروفها ومن المحال اجتماع حرفين وكلمتين[2] في محل واحد في حالة واحدة والحروف لا وجود لها الا على التعاقب واجتماع حرفين وكلمتين في محل واحد غير معقول ولا مسموع ولا محسوس من جهة القاري فهو محال

ثم نقول القول الحق انا لا ننكر وجود الكلمات التي لها مفتتح ومختتم وهي ايات واعشار وسور ويسمى الكل قرآناً وما له مبتدا ومنتهى[3] لا يكون ازلياً وهو من هذا الوجه معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم ويسمى ما يقرا باللسان قرآناً وما يكتب باليد مصحفاً لكن كلامنا في مدلول هذه الكلمات ومقرؤ هذه القراءة[4] اهي صفة ازلية لا حادثة وواحدة لا كثيرة ام[5] هي هذه فقط ولا مدلول لها ولا مقرؤ ولا مكتوب وبالاتفاق[6] بيننا وبين الخصم كلام الله تعالى غير ما حل في اللسان من تحريك الشفتين واللسان والحلق بل هو معنى اخر وراء ذلك فنحن[7] نعتقد ان ذلك المعنى واحد ازلي وانتم[7] تعتقدون انه مثل هذا كثير حادث فانقطع الاستدلال بما يعرفه[8] اهل الاجماع وكما ان كلامه ازلي واحد عندنا وليس ذلك بين اظهرنا ٣٨٥
كذلك هو كلام اخر في محل اخر وليس ذلك بين اظهرنا عند الخصم

---

٣٨٤ ١) ف يقارنها — ٢) ب ف ـ — ٣) ب ف ز وافتتاح واختتام — ٤) ب القرايات — ٥) ف امر — ٦) ب متكون بالاتفاق — ٧...٧) ف ـ — ٨) ف يعارفه

فصار الاتفاق بالمقدمات[1] المشهورة المعهودة لا اليقينيــة المقبولة
المشهودة وتبين ان اطلاق لفظ القرآن على القراءة والمقرو باشتراك
اللفظ وقد يسمى الدليل باسم المدلول ويطلق لفظ العلم على المعلوم
كقولة تبارك وتعالى وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَآءَ اي
بمعلومه[2] وقال ان قران الفجر كان مشهودًا عني[3] به الصلوة والقراءة فيها
والجواب الحق ان الايات التي جاء بها جبريل عليه السلام منزلا
على الرسول صلى الله عليــه وسلم[4] كلام الله كما ان الشخص الذي
تمثل به جبريل وتراي[5] وظهر له سمي جبريل حتى يقول هذا كلام الله
وهذا جبريل لان ما اشير اليه بهاذا وهاذا[6] هو مظهره وانت[7] تقول
كلامك هذا صحيح وغير صحيح ولا تشير الى مجرد العبارة دون
المعنى[8] بل تشير الى العبارة على انها مظهر المعنى[8] والا فالصحة والفساد
انما يدخلان على المعنى دون اللفظ والصواب والخطا يرد[9] على اللفظ
دون المعنى وقد تكون العبارة سديدة لغةً ونحوًا ويكون المعنى غير
سديد وبالعكس من ذلك ثم يشار[10] الى العبارة ويراد به المعنى كذلك
قولنا هذا كلام الله و كلام الله بيـن اظهرنا ولا يمسه الا المطهرون
وقوله يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ[11] إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ[12] راجع الى العبارة
ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ[12] راجع الى المعنى إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ[13] ٣٨٦
ولو كان الكتاب من حيث هو كتاب هو القرآن لما قال في كتاب
وفي اية اخرى يتلونه صُحُفًا مُطَهَّرَةً فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ[14] فتارةً كان

---

٣٨٥ ١) ب ف من المقدمة — ٢) ف بعلمه — ٣) ف انى — ٤) ب ز تسمى ف ز علم — ٥) ب ف ز به — ٦) ب ف جهذا وهذا — ٧) ب وان — ٨...٨) ا س — ٩) ف يردان — ١٠) ف يشاره — ١١) ٢,١١٥ — ١٢) ٧٥,١٦,١٩ — ١٣) ٦٦,٧٦ — ١٤) ٩٨,٣

القرآن في كتاب وتارة كان الكتاب في القرآن ومن ادراك الطرفين على حقيقتهما سهل عليه التمييز بين المعنيين[1] ثم احترام الكتاب[2] لاجل المكتوب كاحترام البيت لاجل صاحب البيت[3]

قالت السلف والحنابلة قد تقرر[4] الاتفاق على[5] ان ما بين الدفتين كلام الله وان ما نقراه ونسمعه ونكتبه عين[6] كلام الله فيجب ان يكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله ولما تقرر الاتفاق على ان كلام الله غير مخلوق فيجب ان تكون الكلمات ازلية غير مخلوقة ولقد كان الامر في اول الزمان على قولين احدهما القدم والثاني الحدوث والقولان مقصوران على الكلمات المكتوبة والايات المقروة بالالسن فصار الان الى قول ثالث وهو حدوث الحروف والكلمات[7] وقدم الكلام والامر الذي تدل عليه العبارات وقد حسن قول[8] ليس منهما على[9] خلاف القولين[10] فكانت السلف[1] على اثبات القدم والازلية لهذه الكلمات دون التعرض لصفة اخرى ورأها وكانت المعتزلة على اثبات الحدوث والخلقية لهذه الحروف والاصوات دون التعرض لامر[11] ورأها فابدع الاشعري قولا ثالثا[7] وقضى بحدوث الحروف وهو خرق الاجماع وحكم بان ما نقرأه كلام الله[1] مجازا لا ٣٨٧
حقيقة وهو عين[2] الابتداع فهلا قال ورد السمع بان ما نقرأه ونكتبه كلام الله تعالى دون ان يتعرض لكيفيته وحقيقته كما ورد السمع

———

٣٨٦ ١) ف العينين — ٢) ف الكتابة — ٣) ب صاحبه — ٤) ا تقدم — ٥) ا سـ — ٦) ب عين — ٧) ب سـ — ٨) ب ف قدح — ٩) ب ف وهو — ١٠...١٠) ب سـ — ١١) ب ف لمعنى

٣٨٧ ١) ا سـ — ٢) ب عين —

باثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين الى غير ذلك من الصفات الخبرية[٣]

قالت السلف لا يظن الظان انا[٤] نثبت القدم للحروف والاصوات التي قامت بالسنتنا وصارت صفات لنا فانا على قطع نعلم[٥] افتتاحها واختتامها وتعلقها[٦] باكسابنا وافعالنا وقد بذلت السلف ارواحهم وصبروا على انواع البلايا والمحن من معتزلة الزمان دون ان يقولوا القرآن مخلوق ولم يكن ذلك على حروف واصوات هي افعالنا واكسابنا بل هم عرفوا يقيناً ان لله تعالى قولاً وكلاماً وامراً[٧] وان امره غير خلقه بل هو ازلي قدم بقدمه كما ورد ذلك[٨] وفي قوله أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ[٩] وقوله لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ[١٠] وفي قوله سبحانه إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ[١١] فالكاينات كلها انما تتكون بقوله وامره وقوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقوله واذ قال ربك واذ قلنا قال الله هذا كله قول قد ورد في
٣٨٨ السمع مضافاً الى الله تعالى اخص اضافة من الخلق فان المخلوق لا ينسب الى الله تعالى الا من جهة واحدة وهو الخلق والابداع والامر ينسب اليه لا على تلك النسبة والا فيرتفع الفرق[١] بين الامر والخلق والخلقيات والامريات

قالوا[٢] من جهة المعقول العاقل يجد[٣] من نفسه[٣] فرقاً ضرورياً بين

---

٣) ب الحرية — ٤) ب نا ان — ٥) ب ر وعلى سات (لعله ثبات) تحقق —
٦) ب ــ — ٧) ب ز وحيا — ٨) ب ب ز القرآن بدلك — ٩) ٧,٥٢ —
١٠) ٣٠,٣ — ١١) ١٦,٤٢

٣٨٨ ١) ب الحق — ٢) ب ب ومن — ٣...٣) ب ب ــ —

قال وفعل وبين امر وخلق ولو كان القول فعلًا كساير الافعال بطل الفرق الضروري فثبت ان القول غير الفعل وهو قبل الفعل وقبليته قبلية ازليـة اذ لو كان له اول لكان[4] فعلًا[5] سبقـه قول اخر ويتسلسل[6] ثم لما اجمعت[7] السلف على ان هـذا القرآن هو كلام الله تعالى لم يرد مناهج اجماعهم ولم يبحث انهم ارادوا[8] القراءة او المقروء والكتابة او المكتوب كما انهم اذا وصلوا الى[9] تربة الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وحيوا وصلوا وسلموا تسليماً من غير تصرف في ان المشار اليه شخصه ام روحه وحققوا زيادة تحقيق فقالوا قد ورد في التنزيل اظهر مما ذكرناه من الامر [10] وهو التعرض لاثبات كلمات الله تعالى حيث قال عز من قايل وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ[11] رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ[12] ثم قال وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ[1] وقال قُلْ لَوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا ٣٨٩
لِكَلِمَاتِ رَبِّي[2] وقال وَلَوْ أَنَّ مَا فِي ٱلْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ ٱللهِ[3] وقال وَلَكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ[4] وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ[5] فتارة يجي الكلام بلفظ الامر وتثبت له الوحدة الخالصية التي لا كثرة فيها وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِٱلْبَصَرِ[6] وتارة يجي بلفظ الكلمات وتثبت لها الكثرة البالغة التي لا وحدة[7] فيها ولا نهاية لها مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ ٱللهِ

٤) ا ز له — ٥) فعلا — ٦) ف ز الى عير غاية — ٧) ب اجمع ف احتمعت — ٨) ف ز به — ٩) ب ف ز الى — ١٠) الامور — ١١) ف كلمة — ١٢) ب كلمات الله ٦,١١٥

٣٨٩ ١) ١١,١١٢ — ٢) ٩ ١٨,١ ب ف ز لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي — ٣) ٣١,٢٦ — ٤) ٣٢,١٣ — ٥) ٣٩,٧١ — ٦) ٥٤,٥٠ — ٧) ا وجدت —

فله[8] اذًا امر واحد و كلمات كثيرة[9] ولا يتصور الا بحروف فعن[10] هذا قلنا امره قديم وكلماته كثيرة[11] ازلية والكلمات مظاهر الامر للامر[12] والروحانيات مظاهر[13] الكلمات والاجسام مظاهر الروحانيات والابداع والخلق انما يبتدي من الارواح والاجسام اما الكلمات والحروف[14] فازلية قديمة فكما ان امره لا يتسبه امرنا و كلماته وحروفه[15] لا تشبه كلماتنا[16] وهي حروف قدسية وعلوية و كما ان الحروف بسايط الكلمات والكلمات اسباب الروحانيات والروحانيات[17] مدبرات الجسمانيات وكل الكون قايم بكلمة الله[17] محفوظ بامر الله تعالى ولا يغفل[18] عاقل عن مذهب السلف وظهور القول في حدوت
٣٩٠ الحروف فان له شأناً وهم يسلمون الفرق بين القراة والمقروّ والكتابة والمكتوب ويحكمون بان القراءة التي هي صفتنا وفعلنا غير المقروّ والذي ليس هو صفة لنا ولا فعلنا غير ان المقروّ بالقراءة قصص واخبار واحكام واوامر وليس المقروّ من قصة ادم وابليس هو بعينه المقروّ من قصة موسى وفرعون وليس احكام الشرايع الماضية هي بعينها احكام الشرايع[1] الخاتمة فلا بدّ اذًا من كلمات تصدر من كلمة وترد على كلمة ولا بد من حروف تتركب منها الكلمات وتلك الحروف لا تشبه حروفنا وتلك الكلمات لا تشبه كلامنا[2] كما ورد في حق موسى عليه السلام[3] سمع كلام الله كجر السلاسل و كما قال

---

٨) ف ز تعالى — ٩) ب ف ر وذلك — ١٠) ف ومن — ١١) ا سـ — ١٢) ا مظاهرة للامر — ١٣) مطاهرة — ١٤) ب ف ر والامر — ١٥) ف وحروف كلماته — ١٦) ب ف كلاما — ١٧) ا سـ — ١٨) ب ف يعلن

٣٩٠ ١) ب ف الشريعة — ٢) ف كلماتنا — ٣) ب ف ر انه كان (يسمع)

المصطفى صلوات الله عليه [٤] في الوحي [٤] احياناً ياتيني كصلصلة الجرس
وهو اشد علي ثم يفصم عني وقد وعيت [٥] ما قال والله اعلم

— ٤...٤) ب ف س — ٥) ب ف ر منه —

القاعدة الرابعة عشرة

في حقيقة الكلام الانساني والنطق النفساني

ذهب النظام الى ان الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع اجزاء الهوى[8] فيتموج الهوى[8] بحركته ويتشكل بشكله ثم يقرع العصب المفروش في الاذن فيتشكل العصب بشكله ثم يصل الى الخيال فيعرض على الفكر العقلي فيفهم وربما يقول الكلام
٣٩١ حركة في جسم لطيف على شكل[1] مخصوص ثم تحير في ان الشكل اذا حدث في الهوى اهو شكل واحد يسمعه السامعون ام اشكال كثيرة وانما اخذ مذهبه في هذه المسئلة وغيرها من المسائل من مذهب الفلاسفة غير انه لم يفهم من كلامهم الا ضجيجاً[2] ولم يورده نضيجاً.

واما الفلاسفة فالنطق عندهم يطلق على نطق اللسان وهو حروف منظومة باصوات مقطعة في مخارج مخصوصة نظماً يعبر عن المعنى الذي في النفس بحكم الاصطلاح والمواضعة او بحكم التوقيف والمصادرة ويطلق النطق على التمييز العقلي والتفكير النفساني

٨) ب الهوا

٣٩١ ١) ب جسم — ٢) ب صحيحا —

والتصوير الخيالي وهو[3] معانٍ في ذهن الانسان مختلفة الاعتبار فان اعتبرت بمجرد العقل كان تمييزًا صحيحاً بين الحق والباطل ويلزمه[4] ان يكون معانيَ كلية مجردة متحدة متفقة فان اعتبرت بمجرد النفس كان تفكيرًا وترديدًا بين الحق والباطل حتى يظفر [5]بالحد الاوسط[5] فيطلع على الدليل المرشد والعلة والسبب ويلزمها ان تكون ذاتية كلية او جزئية بسيطة او مركبة[6] ويلزمها ان تكون[6] ذاتية او عرضية موجبة او سالبة موجهة او مطلقة يقينية او [7]غير يقينية[7] منتجة او غير منتجة وان اعتبرت بمجرد الخيال كانت تقديرًا او تصويرًا فتارة ٣٩٢ تصوير المحسوس[1] بالمعقول وتارة تقدير المعقول في المحسوس ويلزمها ان تكون من جانب المحسوس عربياً او عجمياً او هندياً او رومياً او سريانياً او عبرانياً ومن جانب المعقول ان يكون بسيطاً في صورة مركبة[2] ومركباً على نعت بسيط وذاتياً مع عرضي ويقيناً مع وهم واول ما يرد على السمع حرف وصوت يحصل في الهوى بسبب تموج يقع بحركة شديدة تحدث من قرع بعنف او قلع بحدة فان كان من قرع اصطك[3] الجسمان وانضغط الهوى بشدة وحدث الصوت وان كان من قلع انقطع الجسمان وانفلت[4] الهوى بشدة وحدث الصوت ووصل الموج الى الهوى الراكد الذي في الصماخ وانفعل به وهو مجاور للعصبة المفروشة في اقصى الصماخ الممدودة مد الجلد على الطبل فيحصل فيه طنين فتشعر به القوة المودعة في تلك العصبة

---

٣) ب ف وهي — ٤) ف ويلزمها — ٥...٥) ا (اولا) ف بالوسط — ٦...٦) ف — — ٧...٧) ب —

٣٩٢ ١) ب المحوس — ٢) ا مركب — ٣) ب الجسماني — ٤) ب وانقلب

فيصل الى القوة الخيالية فتتصرف الخيال فيه تقديرًا فيصل الى القوة النفسانية فتتصرف النفس فيه تفكيرًا[5] فيصل الى القوة العقلية فيتصرف العقل فيه تميزًا وللمعنى صعود من المحسوس المسموع الى المعقول المعلوم صعودًا من[6] الكثرة الى الوحدة ونزول من المعقول المعلوم[7] الى المحسوس المسموع نزولا من الوحدة الى

٣٩٣ الكثرة والعرفان مبتدي من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق الذات المريدة للصدق ثم انتهى الى الوحدة ثم وقوف[1] وهذا من حيث الصعود والعرفان مبتدى من توحيد وتفكير وتميز وتصوير ممعن في معرفة[2] هي معرفة[2] صفات الخلق ثم انتهى الى الكثرة ثم وقوف وهذا من حيث النزول

وصار ابو الهذيل والشحام وابو علي الجبائي الى ان الكلام حروف مفيدة مسموعة مع الاصوات[3] غير مسموعة مع الكتابة وصار الباقون من المعتزلة الى ان الكلام حروف منتظمة ضرباً من الانتظام والحروف اصوات مقطعة ضرباً من التقطيع وهل يجوز وجود حروف من غير اصوات كما جاز وجود اصوات من غير حروف فيه خلاف بينهم

وصار ابو الحسن الاشعري الى ان الكلام معنى قايم بالنفس الانسانية وبذات المتكلم وليس بحروف ولا اصوات وانما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه ويجيله في خلده وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاماً حقيقياً تردد اهو على سبيل الحقيقة ام على

— ٥) ف فكرا — ٦) ب ف وصعودا — ٧) ا سـ

٣٩٣ ١) ب ف وقوف — ٢) ا تعرفة ف تفرقة — ٣) ب الاصول

طريق المجاز وان[1] كان على طريق[2] الحقيقة فاطلاق اسم الكلام عليه ٣٩٤
وعلى النطق النفسي بالاشتراك[3]

قالت الاشعرية العاقل اذا راجع نفسه وطالع ذهنه وجد[4] من نفسه كلاماً وقولاً يجول[5] في قلبه تارة اخباراً عن امور راها على هيئة وجودها او سمعها من مبتدايها[6] الى منتهاها على وفق ثبوتها وتارة حديثاً مع نفسه بامر ونهي ووعد ووعيد لاشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم ثم يعبر عن تلك الاحاديث وقت المشاهدة وتارة نطقاً عقلياً اما بجزم القول ان الحق والصدق كذا واما بترديد الفكر انه هل يجوز ان يكون الشيء كذا او يستحيل او يجب الى غير ذلك من الافكار حتى ان كل صانع يحدث مع نفسه اولاً بالغرض الذي توجهت اليه صنعته ثم تنطق[7] نفسه في حال الفعل محادثة مع الالات والادوات والمواد والعناصر ومن انكر امثال هذه المعاني فقد جحد الضرورة وباهت العقل وانكر الاوائل التي[8] في ذهن الانسان وسبيله سبيل السوفسطئية[9] كيف وانكاره ذلك مما لم يدر في قلبه ولا جال في ذهنه ثم لم[10] يعبر[11] عنه بالانكار ولا اشار[12] اليه
٣٩٥ بالاقرار فوجد ان المعنى معلوم بالضرورة وانما الشك في انه هو العلم بنفسه[1] او[2] الارادة والتقدير والتفكير والتصوير والتدبير والتمييز بينه وبين العلم هين اذ[2] العلم تبين محض تابع للمعلوم على ما هو به

---

٣٩٤ ١) ا أنّ ب فان — ٢) ب ف سبل — ٣) ف ز يكون — ٤) ف يجد — ٥) ف يحدل — ٦) ب مبداها ف مبديها — ٧) ف ينطق ب يتعلق — ٨) ا الاولىّ الذي — ٩) ا السفوفسطية — ١٠، ١١) ا س — ١١) ف يكبر — ١٢) ف ولا اشار

٣٩٥ ١) ب ف بعينه — ٢) ف اذا —

وليس فيه اخبار ولا اقتضاء وطلب ولا استفهام ولا دعا ولا نـدا وهى اقسام معلومة وقضايا معقولة وراء التبيين والتمييز بينه وبين الارادة اسهل واهون فان الارادة قصد الى تخصيص الفعل ببعض الجايزات ولا قصد في هذه القضايا ولا تخصيص واما التقدير والتفكير والتدبير فكل ذلك عبارات عن حديث النفس وهو الذي يعنى[3] به من النطق النفساني ومن العجب ان الانسان يجوز ان يخلو ذهنـه عن كل معنى ولا يجـد نفسه قط خالياً عن حديث النفس حتى في النوم فانه في الحقيقة يرى في منامه اشياء[4] وتحدث نفســه بالاشياء ولربما يطاوعه لسانه وهو في منامه حتى يتكلم وينطق متابعة لنفسه فيما يحدث وينطق

ومن مذاهب[5] المعتزلة ان المفكر قبل ورود السمع يجد من نفسه خاطرين احدهما يدعوه الى معرفة الصانع وشكر المنعم وسلوك سبيل المحاسن والخيرات والثاني يدعوه الى خلاف ذلك ثم يختار ما فيـه
٣٩٦ النجاة ويجتنب عما فيه الهلاك وذلك الخاطران الداعيان المحدثان المخبران عن كلام النفس وحديثها فكيف يسوغ لهم انكار ذلك وايضاً فان الانسان في مراتب نظره واستدلالـه يضع قولًا ويرفع قولًا ويقسم كلياً ويبطل احد القسمين فيتعين له الثاني فتقسيمه هو بعينه حديث النفس وتعيينه احد القسمين هو بعينه حكم العقل وربما اخـذ[1] القلم وكتب مجلدة من حديث[2] فكره وشحن[3] ديواناً من حديث[4] نفسه ولسانه ساكت[5] لا ينطق

---

٣) لعلّ «يعبّر» الصواب — ٤) ف ز ويسمع اشيا — ٥) ب ف مذهب

٣٩٦ ١) ف ياخذ — ٢) ب ف املا — ٣) ب ف يشحن — ٤) ف احاديث — ٥) ا

وصدق من قال

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فالعبارة والاشارة والكتابة دلالة[٦] بقراينها تدل على ان لها مدلولا خاصا متميزا عن العلم والارادة ولكل عبارة خاصة مدلول خاص متميزعن ساير المدلولات وهذا اوضح ما تقرر فان دلالات العبارات على النطق[٧] دلالـة المواضعة والتوقيف ويختلف بالامم والامصار[٨] ودلالـة الإحكام على العلم دلالة العقل[٨] فـلا يختلف ذلك بالامم والامصار[٨] ومدلول العبارات مع[٩] اختلافها مدلول واحد فان المعنى الذي يفهم من قولك[١٠] الله هو بعينه المعنى الذي يفهم من[١١] خذ اي وتنكري وسرنا وند الى غير ذلك من الالفاظ فعلم من ذلـك ان الكلام الذي في نفس الانسان قول محقق ونطق موجود هو اخص وصف لنفس الانسان حتى تميز به عن ساير الحيوانات ومن انكره فقد ٣٩٧ خرج عن حد الانسانيـة ودخل في حريم البهيمية[١] و كفر اخص نعم الله تعالى على نوع الانسان

قالت المعتزلة نحن لا ننكر الخواطر التي تطرأ[٢] على قلب الانسان وربما نسميها احاديث النفس اما مجازا واما حقيقة غير انها تقديرات للعبارات التي في اللسان الا ترى ان من لا يعرف كلمة بالعربية[٣] لا يخطر ببالـه كلام العرب ومن لا يعرف العجمية لا يطرأ عليـه[٤]

قط — ٦) ب ف دالة — ٧) ف ز النفسي — ٨...٨) ف ـ — ٩) ب ف على — ١٠) ب قوله و ـ الى ... يفهم — ١١) ف ز من قولك

٣٩٧ ١) ا البهيمة — ٢) ب تطرى — ٣) ب ف من العربيـة — ٤) ب ف على خاطره —

كلام العجم ومن عرف اللسانين تارة تحدث نفسه بلسان العرب وتارة بلسان العجم فعلم على الحقيقة انها تقديرات واحاديث تابعة للعبارات التي تعلمها الانسان في اول نشوه والعبارات هي اصول لها منها تصدر وعليها ترد حتى لو قدرنا انساناً[5] خالياً عن العبارات كلها ابكم لا يقدر على نطق لم نشك[6] ان نفسه لا تحدثه بعربية ولا عجمية ٠ ولا لسان من الالسن وعقله يعقل كل معقول وان كان يعرى عن كل مسموع ومنقول فعلم ان الكلام الحقيقي هو الحروف المنظومة التي في اللسان والمتعارف من اهل اللغة والعقلاء[7] ان الذي في اللسان
٣٩٨ هو الكلام ومن قدر عليه فهو المتكلم ومن لم يقدر عليه فهو الاعجم الابكم فعلم من ذلك ان الكلام ليس جنساً ونوعاً في نفسه ذا حقيقة عقلية كساير المعاني بل[1] هو مختلف بالمواضعة والاصطلاح والتواطؤ[2] حتى لو تواطأ قوم على نقرات واشارات ورمزات لحصل التفاهم[3] بها كما حصل التفاهم بالعبارات

ومن الدليل على[4] ذلك ان الله تعالى سمى تغريد الطير[5] واصوات الحكل ودبيب النمل كلاماً وقولاً حتى قال سليمان بن داود[6] عليهما السلم[7] عُلِّمْنَا مَنْطِقَ ٱلطَّيْرِ وَقَالَتْ نَمْلَةٌ وقال الْهُدْهُدُ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ ومثل ذلك يجري مجازاً في الجمادات ايضاً قالتا أَتَيْنَا طَائِعِينَ يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَٱلطَّيْرَ يُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِ[8] ويعبر عن احوال دلالاتهم على وجود الصانع بالتسبيح والتأويب وعن استعدادهم لقبول فعله

٥) ب ف لسانا — ٦) ا ولم يشك — ٧) ب ف ر كلهم

٣٩٨ ١) ف المعلوم ف ب ز مل — ٢) ا التواطي — ٣) ا التفهم — ٤) ف عن — ٥) ب ف الطيور — ٦) ب ف داود وسليمان — ٧) سورة ٢٧,١٦ و ٣٤,١٠ ٨) ١٣,١٤

وصنعه بالطوع والرغبة قولا وذلك كله يدل على ان الكلام ليس
نوعاً من الاعراض ذا حقيقة عقلية كساير الاعراض بل نطلقه على
النطق الذي في اللسان بحكم المواضعة والمواطأة والانسان قد يخلو
عنه وعن ضده وتبقى حقيقة انسانيته فانه انما يتميز عن الحيوانات
بصورته وشكله لا بنفسه او عقله ونطقه وقوله وانتم يا معشر[9]
الاشاعرة انتهجتم مناهج الفلاسفة حيث حددتم الكلام بالنطق ٣٩٩
النفسي كما حدوا الانسان بقولهم الحيوان الناطق وجعلوا النطق
اخص وصف الانسان تميز به عن سائر الحيوانات وجعلوه الفصل
الذاتى ويلزمكم على مساق ذلك ان تكون النفس الناطقة هي
الانسان[1] من حيث الحقيقة والبدن يكون الة وقالباً لها ثم يلزم[2]
منه ان يكون الخطاب والتكليف على النفس والروح دون البدن[3]
والجسد وان يكون المعاد للارواح والنفوس والثواب والعقاب لها
وعليها وذلك طي لمسالك الشريعة وغي في مهالك الطبيعة

قالت الاشعرية الذي يشعر به نفس الانسان معان مختلفة الحقايق وراء التمييز العقلي[4] والتصوير الخيالي فان التمييز العقلي حكم جزم بان الامر كذا وان الحق في القضية كذا والتصوير الخيالي تقدير ما سمعه من العبارة من العربية والعجمية كما ذكرتم وليس فيه حكم[5] ونفي الامر الاوسط وهو التدبير[6] النفساني الذي لا يعدمه كل ذي عقل ونفس من الانسان سواء عدم النطق اللساني او لم يعدم

— ٩) ب ف معاشر
٣٩٩ ١) ف اسان — ٢) ا يلزمهم — ٣) ب ف الشخص — ٤) ف ز ووراء — ٥) ف ز البته — ٦) ف تدبير

ومن البرهان على ذلك سوى الاحساس الذى لا ينكره الا معاند
٤٠٠ جاحد ان كل عاقل مكلف بالنظر والاستدلال حتى يحصل لنفسه المعرفة بوحدانية الصانع ولن[١] يتأتى الفكر والنظر الا بترديد الخاطرين في جهات[٢] الامكان وتدبير الاوائل التي هي بداية العقل بالثواني والثوالث في ترتيب[٣] المقدمات القياسية والتمييز فيها بين اليقيني والجدلي والخطابي والشعري ثم التدرج[٤] من ذلك الترتيب المخصوص والشكل الموصوف المعين الى النتيجة التي هي المطلوبة وهذا التردد[٥] لن يتأتى الا باقوال عقلية ونطق نفساني يكون اللسان معبراً عنها تارة بالعربية وتارة بالعجمية ان كان منطقياً[٦] وبالاشارة والايماء[٦] ان كان ابكم[٧] فعلم من ذلك[٨] ان الذي حصل في الخيال غير والذي حصل في النفس غير وان الذي حصل في العقل غير ومن امكنه التمييز بين هذه الاعتبارات سهل عليه تقدير النطق النفساني والقول بان ذلك المعنى جنس ونوع من المعاني له حقيقة لا تختلف والذي في الخيال واللسان ليس جنساً ونوعاً حقيقياً ثابتاً بل يختلف ذلك بحسب الاصطلاح والمواضعة[٩] وعلى امكان التعبير من حال الى حال ومن شخص الى شخص ومكان الى مكان وذلك ليس كلاماً حقيقياً ولا نوعاً متنوعاً ويتبعه الذي في الخيال من الصور والاشكال عن الحروف والكلمات التي في السمع وعن المبصرات والمدركات
٤٠١ التي في البصر لكن المعاني التي في النفس حقائق موجودة تتردد فيها

---

٤٠٠ ١) ف وان — ٢) ف الماطر من جهات — ٣) ب ف وترتيب — ٤) ف اوالتدريج — ٥) ا الترتيب — ٦) ب ف ز تارة — ٧) ا ابكما — ٨) ا بذلك — ٩) ب ف والتوقف

النفس بنطقها[1] الذاتي وتمييزها العقلي وهذا لا ينكره الا من انكر نفسه وعدم حديثه[2] وحسه

وقولهم يجوز ان يحصل التفاهم بالنقرات والرمزات كما يحصل بالعبارات

قلنا وهذا من الدليل القاطع على ان الذي في اللسان كلام مجازي[3] فان التفاهم حاصل بغيره والفهم نطق نفساني دون العلم العقلي فان الانسان يجوز ان يفهم باطلا وينكره بعقله[4] فالفهم غير ذلك[4] فالفهم غير والعلم غير وذلك الفهم مدلول كلام القايل فقط وهو نطق مجرد نفساني ومحاورة فكرية اذ يديره[5] في خلده فيجيب[6] عنه تسليماً له واعتراضاً[7] عليه وربما يكون معنى[8] في الذهن يبسط ويشرح في العبارة وربما يكون معاني كثيرة تقبض وتختصر[9] في اللفظ وبالجملة مدلولات العبارات والاشارات نطق نفساني بخلاف مدلولات اصوات البهايم وتغريد الطير[10] فانها وان حصل بها التفاهم الخيالي فلم يحصل بها الفهم[11] النفسانى حتى تتصرف[12] فيما سمعته[13] بالكلية والجزية[14] والموجبة والسالبة والذاتية والعرضية فقد عدمت تلك النفوس ما[15]

هو من خواصّ النفس الانسانية وعدمت ايضاً ما هو من خواص ٤٠٢
العقل الانساني من الاعتبارات الكلية[1] التي له والاحكام

---

٤٠١ ١) ب ف نطقه — ٢) ف س — ٣) ا مجاز — ٤...٤) ب ف س — ٥) ب تدير ف تدبره — ٦) ف فيجدبه — ٧) ف أو اعتراضا — ٨) ب ف ز واحد — ٩) ب ف ز وتقتصر — ١٠) ب ف الطيور — ١١) ا التفاهم — ١٢) ا اصرف — ١٣) ا فيها سمعه — ١٤) ب ف والجزوية — ١٥) ب ف ما

٤٠٢ ١) ا ز الجزية

الجزية التي اليه وبالجملة فهي عادمة الكليات واجدة الجزيات فلم تكن اصواتهم والحانهم قولا ونطقا وما ورد في التنزيل من نسبة الكلام الى امثالهم فهو محمول على احد وجهين احدهما انه اعطاهم عقلا وانطقهم حقيقة بحرف[3] وصوت وجعل ذلك[4] معجزة لذلك النبي الذي هو في زمانه والثاني انه اجرى على لسانهم وهم لا يعرفون كلاما • ففهمه[5] نبي ذلك الزمان من غير ان يشعر به المتكلم من الوحش والطير كما اجرى على ذراع الشاة لا تاكل مني فاني مسمومة[6]

واما نسبة صاحب هذه المقالة الى الفلاسفة والتشنيع عليه بانه يودي الى كون النفس جوهرا روحانيا غير جسم وان الخطاب يتوجه عليه وان[6] الثواب والعقاب له[7] فهو سؤال لا يستحق الجواب[8] والمعاني العقلية اذا لاحت حسية كالشمس وجب اعتقادها ولزم اعتقالها من غير التفات الى مذهب دون مذهب وقد قالت الفلاسفة[9] النفس الانساني عندنا بالمعنى الذي يشترك فيه الانسان والحيوان والنبات انه كمال اول[10] لجسم[11] طبيعي [متحرك][12] اي ذي حيوة بالقوة[13]
٤٠٣ وبالمعنى الذي يشترك فيه الانسان والملك انه جوهر غير جسم[1] هو كمال اول لجسم[1] طبيعي محرك له بالاختيار عن مبدا نطقي عقلي بالفعل[2] وبالقوة[3] فالذي بالفعل هو خاصة النفس الملكية والذي بالقوة[3] هو فصل النفس الانساني فالنطق فصل ذاتي على كل حال سواء كان

---

٣) ف بحروف — ٤) ف ـ ب ز وجعل ذلك — ٥) ب يفهمه ف يفهم — ٦) ب ف مسموم — ٦) ف ويكون — ٧) ف ز وعليه — ٨) ف ان يجاب — ٩) ف ز ان — ١٠) ب ف ـ — ١١) ف ـ جسم — ١٢) ف ـ — ١٣) ف ز له

٤٠٣ ١...١) ف وكمال جسم ب اوّل ـ — ٢) ب او بالفعل ف او بالعقل — ٣...٣) ف ـ

بالقوة[4] والاستعداد او كان بالفعل والوجود ومن عدم المعنيين كان فصله الذاتي عجمة[5] اما صاهل[6] او ناهق او هادر او فصل اخر

قالوا ولا بد من اثبات النفس واثبات جوهريتـه اولا حتى يصح اثبات النطق العقلي له ثانياً والاشعري ان وافق المعتزلة على ان نفي الروح والنفس جوهرا بـلا[7] عرض لا يبقى زمانيين وهو الحيوة فقط فهو كالمعتزلي اذا وافق الطبيعي منا على ان النفس ليس جوهرا روحانياً لا يقبل الاستحالة بل هو جسم قابل للكون والفساد وعرض[8] تابع للمزاج ولا فرق بين قولهم مستحيل اي متغير حالًا فحالًا وبين قولهم لا يبقى زمانين اي موجود حالًا فحالًا

واما الفلاسفة الالهيون فقـد دلوا على وجود النفس من جهة ادراكها ومن جهة احوالها[9] اما الافعال فاخص افعالها بعد خروجها عن حد الاستعداد والانفعال التردد[10] بين القضايا العقليـة طلبًا للدليل على المدلول وعثورا على العلة المقتضية للوجود اعني وجود المطلوب ٤٠٤
او الاعتقـاد بالوجود حتى يرد الثواني الى الاوايل والثوالث الى الثواني ويستدل بامر خاص في ذهنه على امر مستحضر ويتوصل[1] بمعنى حاصل الى معنى[2] مستحصل وذلك من اخص افعال النفس الانسانية ليس لغيرها فيه[3] نصيب وشركة ومن خواص افعالها انها اذا خرجت من القوة الى الفعل عقلًا وعلماً او خلقاً وعمـلًا اخرجت غيره[4] من

---

٤) ب بالنطق — ٥) ب ف ز البهيمة — ٦) ف جاهل — ٧) ب ف بل — ٨) ب ف أو — ٩) ف من جهة افعالها ومن جهة ادراكاتها ومن جهة احوالها (وهو صواب) — ١٠) ب ف والتردد

٤٠٤ ١) ب ف يتوصل — ٢) ا ـ — ٣) ا فيها — ٤) ب ف غيرها —

النفوس الانسانية من القوة الى الفعل حتى تصير صورتها مشابهة[5] لصورة المخرج كالمعلم للقراءة يخرج[6] نفس الصبي من قوة الاستعداد الى فعل القراءة حتى يصير قارياً مثله وكالمعلم للحكمة يخرج نفس المتعلم من قوة الصلاحية الى فعل الحكمة حتى يصير حكيماً مثله وكالمعلم للصناعات البشرية الخاصة بنوع الانسان يخرج نفوس المتعلمين من القوة الى الفعل حتى يصير صانعاً مثله وليست هذه الخاصية ايضاً لنوع[7] من[8] الحيوانات لان ما لها بالطبع والفطرة فهي لمواليدها كذلك[9] فهذا المعنى فضيلة[9] النفس الانسانية وانفصلت واليه الاشارة[10] [11]بقوله تعالى[11] "وَعَلَّمَ آدَمَ ٱلْأَسْمَاءَ كُلَّهَا"[12] الاية وكان له قوة القبول وقوة الاداء في طرفي العلم والعمل ومن خواص افعالها انها حيثما كثرت افعالها ازدادت قوة وكمالا وغيرها من النفوس
٤٠٥ والاجسام وقواها الجسمانية حيثما[1] كثرت افعالها ازدادت ضعفًا وكلالا

ومن خواص قواها وافعالها ان كل قوة جسمانية فهي متناهية الاثر الى حد معلوم والقوة على ما لا يتناهى لا يتصور في الجسم بخلاف القوة العقلية النفسانية فانها تقوى على ما لا يتناهى اذ ما[2] يمكن ان تدركه النفس الناطقة من المحسوسات والمعقولات ليست محصورة فيستحيل ان يكون ذاتها ذاتًا جسمانيًا وقواها قوى جسمانية

واما خواصها من جهة ادراكها[3] فاخص ادراكاتها انها تدرك ذاتها

---

٥) ب متشابهة — ٦) ف ويحرج — ٧) ب ف ز احر — ٨) ب ف ز نفوس — ٩...٩) ب لهذا ا وبهذا المعنى فصلت — ١٠) ف اشار التنزيل — ١١...١١) ف سـ — ١٢) سورة ٢٫٢٩
٤٠٥ ١) ف ز كلما — ٢) ا سـ — ٣) ب ف ادراكاتها —

بذاتها وان ذاتها لا تعزب[٤] عن ذاتها وتراها تغفل عن كل شيء تقديراً سوى ذاتها حتى النايم والسكران يغفل عن كل شيء سوى ذاته ثم المدرك من ذاته ليس بآلة جسمانية او نفسانية لانا فرضناها غافلة عن كل شيء سوى ذاتها والمدرك ليس جسماً او جزءاً من جسم فانا[٥] في الفرض المذكور اغفلناها عن كل شيء سوى ذاتها فهي مدرِكة ومدرَكة وعاقلة ومعقولة لا يحجبها عن ذاتها شيء البتة ونفس ادراكها نفسها لا كالحواس فانها لا تدرك ذاتها بذاتها ولا كالمدرك بالالات[٦] اذا اصابت الالة افة بطل ادراكه او ضعف ولا كالمدرك بآلة اذا ادرك شيئاً[١] قوياً لم يمكنه ادراك الضعيف بل هي تدرك ٤٠٦
الضعيف بعد القوي والخفي بعد الجلي [٢]ولا كما[٣] يضعف بامتداد الزمان ويبليه[٣] ممر الدهور والحدثان فانه ربما يقوى في الكبير[٤] ويضعف في الصغير[٥] فهذه كلها من خواص النفس الانسانية نحس من انفسنا ضرورة ان الامر كذلك من غير احتياج الى برهان يقام[٦] عليه والمعاني الضرورية اذا احتال المرء فيها لطلب برهان عليها ازدادت خفاءً وانتقصت جلاءً

ثم البرهان القاطع على ان النفس ليس بجسم ولا قوة في جسم ان العلم المجرد الكلي لا يجوز ان يحل في جسم وكل ما[٧] لا يجوز ان يحل في جسم فاذا حل حل في غير جسم[٨] فالعلم المجرد الكلي اذا حل حل

---

٤) ف يعرف — ٥) ا فان — ٦) ب ف بالات
٤٠٦ ١) ف ـ — ٢..٢) ب وكمالا كما — ٣) ب ويثليه ا وتبليه —
٤) ب الكثير ف الكبر — ٥) ب ـ ف الصغر — ٦) ف تقيمه ب نقيم — ٧) ا زهو — ٨...٨) ب ـ —

في غير جسم[٨]

اما المقدمة[٩] فنثبتها[١٠] بناء على ان كل جسم منقسم وما حلّ في منقسم يجب[١١] ان يكون منقسماً ونثبتها بناء على ان كل جسم فمركب من مادة وصورة والمعنى الواحداني الكلي[١٢] بالذات لا يحل في مركب ونثبتها بناء على ان كل جسم فهو ذو وضع وقدر[١٣] وشكل وحيز[١٤] . وكل ما حل في ذي[١٥] قدر ووضع فيكون له نسبة وقدر وهيئة ووضع والمعنى المعقول المجرد في نفس الانسان مجرد عن القدر[١٦] والوضع فتجرده اما ان يكون باعتبار محله او باعتبار ما منه حصل وباطل ان يكون تجرده بما[١٧] منه حصل فان[١٨] الانسان يتلقى حد الانسان

٤٠٧ وحقيقته من انسان شخصي له قدر مخصوص لكن الحس تجرده نوع تجريد عن المادة فان المادة لا تدخل في الحس بل التماثل الذي يطابقه يرتسم فيه والخيال يجرده تجريداً اشد فان الحس يناله وهو حاضر والخيال يناله وهو غايب والفكر[١] يجرده تجريداً اشد فان الخيال يناله مع غبوبيته[٢] شخصياً جزياً[٣] والفكر العقلي يتصوره مجرداً فيتصوره العقل كلياً واحداً مبرا من الوضع والقدر مجرداً عن المادة والشكل فتجرده بما[٤] هو مجرد وتفرده عن العلايق المادية بما[٤] هو مفرد فدل ادراكه المعقول على هذا الوجه المذكور على ان ذات النفس الناطقة العاقلة لا تنقسم الى جزء وجزء ولا تتركب من مادة

---

٩) ب ف ز الاولى — ١٠) ف فنتبتها — ١١) ب فيجب — ١٢) ب ف الوحداني الكلي الذات — ١٣) ب وقدرة — ١٤) ف وحرف — ١٥) ا ـ — ١٦) ف القدرة — ١٧) ب ف بعتبار ما — ١٨) ب ف فان

٤٠٧ ١) ف الفكرة — ٢) ب غبنوتبه ف غيبويته — ٣) ف حزوياً — ٤) ب ف لما

وصورة ولا توصف بوضع ومقدار وشكل وحيز وذلك ما اردنا بيانه .

واما امتياز[٥] النفس الانسانية عن الاجسام وقواها[٦] وسائر النفوس المزاجية[٧] من جهة حالاتها[٨] فاحدى[٩] حالاتها حركاتها وهي على مراتب فمنها حركاتها من قوة الاستعداد العلمي والعملي الى الكمال ولما لم تكن هيولى عقلها الهيولاني[١٠] على مثل[١١] هيولى سائر الاجسام لم تكن حركاتها من القوة الى الفعل على مثل[١١] تلك الحركات بل اولى[١٢] صورة لبستها[١٣] الهيولى الجسمانية هي الابعاد الثلثة من الطول والعرض[١٤] والعمق واولى صورة لبستها الهيولى النفسانية هي الاحوال الثلثة من العقل المستفاد والعقل بالملكة والعقل بالفعل على ترتيب الاول والثاني ٤٠٨ والثالث وانما يتصور ذلك الترتيب اذا كان ثم تحرك من مبدإ الى كمال وانما تتصور الحركة حيث يتحقق ثم زمان وهاهنا[١] للنفس حالة اخرى غير زمانية وراء[٢] الاحوال الثلثة وهي حالة المنام فانك لا تشك في[٣] نفسك انك[٤] ترى في المنام الصادق احوالا كثيرة من حضورك[٥] في قصورك[٦] وترددك بين رباع وديار وتقلبك بين اشجار وجنات وانهار ومكالمتك كلاماً كثيراً من سؤال وجواب وخبر واستخبار وقصة طويلة لو عبرت عنها في اليقظة لوسعتها[٧] اوراق[٨] وضاق عن بسطها بيان وبنان وكل ذلك في لحظة واحدة كانها طرفة

— ٥) ف اختيار — ٦) ب ـ — ٧) ب المراخية ا المواحهة — ٨) ب ف احوالها — ٩) ا فاحد — ١٠) ف الهيولاني — ١١) ب ف مثال — ١٢) ا اول — ١٣) ب ف لبستها — ١٤) ف الى العرض

٤٠٨ ١) ا وما هي — ٢) ا والاحوال — ٣) ب ف في — ٤) ف انها — ٥) ا حضور — ٦) ا قصور — ٧) ا الوسعها — ٨) ف اودات —

عين وكما غفوت رأيت جملة من ذلك ثم يعبر عنها بعبارات كثيرة وربما يظن[٩] ان مثاله مثال انطباع صورة[١٠] في المرآة في لحظة وهذا ان صدق مثالا[١١] في الصورة المبصرة فكيف يصدق في الكلام الكثير من السؤال والجواب فانها لا تنطبع معاً في المرآة[١٢] اذ لا بد من تعاقب حروف[١٣] ولا بد للتعاقب من ازمنة متتالية حتى تدركها النفس وقد يرى الرائي في المنام انه ختم القرآن ويذكر[١٤] انتقالات ذهنه من سورة الى سورة ومن آية الى اية كل ذلك خطرة ولحظة

٤٠٩ فيعلم من ذلك ضرورة ان المدرك لذلك لو[١٥] كان جسماً او قوة في جسم لاستدعى محلا[١] لهذه الادراكات تتعاقب عليه المعاني والصور وتتالى[٢] عليه الايات والسور ويستدعي ذلك التعاقب زماناً واوقاتاً وتقدماً وتأخراً فاطلع من ذلك على ان النفس ليست من جنس[٣] الاجسام والاجرام فان[٤] ادراكاتها التي لها بالذات ليست[٥] من جنس الادراكات الحسية بالالات الجسمانية وانها فوق المكان والزمان جوهراً وادراكاً وليست هذه الحالة مخصوصة بالمنام بل[٦] وفي حالة[٧] اليقظة لها ثلاثة احوال احدها ان يرتسم فيها صورة[٨] المعلومات مفصلة مسئلة مسئلة والثانية ان ترتسم فيها جملة[٩] غير مفصلة لكن يحصل لها قوة وهيئة تقوى بها على تلك المسائل والثالثة ان يحصل لها من

---

٩) ف تظن — ١٠) ب الصور ف صور كثيرة — ١١) ف ما لا — ١٢) ا الصور — ١٣) ف وحروف — ١٤) ا تدرك انتقالات — ١٥) ف ان

٤٠٩ ١) ا محالا ف بجملا — ٢) تتلالا ب تتناهى — ٣) ب ف شبح (لعله صواب) — ٤) ف وان — ٥) ب ف ليست — ٦) ا سه — ٧) ب ف حال — ٨) ب ف صور — ٩) ف جملها —

العقل بالفعل والملكة في الفعل انـه[١٠] اذا سمع كلاماً في المناظرة مشتملاً[١١] على شبهة وقع في خاطره جواب ذلك في اوحى[١٢] ما يقدر واسرع ما ينتظر[١٣] كانه معنى واحد ثم يعبر عنـه بعبارات كثيرة ويبسطه بسطاً واسعاً يشمل اوراقاً وميلاً[١٤] اسماعاً فتحدس[١٥] من ذلك ان النفس الانسانية لو كانت من جملة الاجسام لما كان حالها كما وصفنا[١٦] ولو[١٧] كانت من عداد[١٨] ساير النفوس الحيوانية المزاجية لما كان ادراكها[١٩] ادراكاً غير زماني وحال اليقظة فيما[٢٠] ذكرنا بحال
الانبياء اشبه وحال المنام بحال الاولياء اقرب فقد تبين مما[١] ذكرنا ٤١٠
ان النفس الانسانية ليست من شبح الاجسام التي تتناهى بالحدود وتنقسم بالقسم[٢] وان النطق الذي لهـا ليس من جملة النطق[٣] اللساني الذي يختلف بالامصار والامم وانهـا[٤] هي الاصل في الانسانيـة والمخاطبة بالاحكام التكليفية

اعترض عليهم معترض من وجوه ثلاثـة احدها اعتراض على الحدود والرسم الذي ذكروه والثاني اعتراض على خواص افعالها[٥] والثالث اعتراض على ادراكاتها واحوالها وردها[٦] الى مدرك اخر

اما الاول فقولهم حـد النفس بالمعنى الـذي يشاركه النفس الحيوانية والنباتية انه كمال جسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة قيل

---

١٠) ف ان — ١١) ا مثلا — ١٢) ا ارجاب سـ — ١٣) ا يسطر — ١٤) ب على — ١٥) ا فتحرر — ١٦) ب اذ — ١٧) ف او — ١٨) ب ف عداد — ١٩) ف لادراكها — ٢٠) ا فنا

٤١٠ ١) ب تبين بما ا تيسر كما — ٢) ف بالقسمة — ٣) ف المنطق ب الناطق — ٤) ا وانا — ٥) ب ف ز افعال النفس وحملها على سبب اخر (ف الاخر) — ٦) ا وزووه —

اولًا ما المعنى بالكمال الذي ذكرتموه اهو جزء من جسم[٧] ام عرض في جسم[٧] ام امر اخر وراء الجسم فانكم ذكرتم انهـا بالمعنى الذي يشترك فيه الانسان والملك وهو جوهر وراء الجسم والكمال الذي وضعتموه موضـع الجاس لفظ[٨] مشترك قـد اطلق تارة بمعنى جزء وقوة[٩] اوعرض[١٠] واطلق تـارة بمعنى اخر[١١] هو وراء الجسم فمن[١٢] الوجه الـذي يشاركه الحيوان والنبات لم يشاركـه الملك ومن الوجـه الذي يشاركه الملك لم يشاركـه الحيوان ولفظ الكمال واحد وقد اطلق اطلاق الجاس لا بالتواطؤ بل[١٣] بالاشتراك

٤١١ على ان الكمال[١٤] من وجه اخر لفظ مشترك فانه يطلق على المعنى الذي يقابله القوة ويعنى به الفعل والوجود ويطلق على المعنى الذي يقابله المبدا ويعنى به الغاية والتمام ويطلق على المعنى الذي يقابله النقص والعيب ويعنى به السلامة والالفاظ المشتركة لا تصلح ولا تستعمل في الحدود والرسوم ثم قلتم كمال جسم فقد اضفتموه الى الجسم امـا اضافة على سبيل اللام[١] واما اضافة على سبيل من وكمال[٢] الشيء ينبغي[٣] ان لا ينفصل عن الشيء فانه ان[٤] انفصل عنه بجوهر لم[٥] يكن كمالا لـه[٦] فالنفس اذًا مكمل الجسم الطبيعي لا كمال لـه ثم النفوس بجواهرها تنقسم على راي الى خيرة بالذات والجوهر والى شريرة[٧] بالذات والجوهر فالتي هي خـيرة كمالات ومكملات للاجسام

٧...٧) ب ـ — ٨) ب ـ — ٩) ب ف أو قوة — ١٠) ب ز في جسم ف أو جسم — ١١) ب ف جوهر — ١٢) ب من — ١٣) ا ولا — ١٤) ف الكلام

٤١١ ١) الأزم — ٢) ب «من و» ـ — ٣) ف يجب — ٤) ف اذا — ٥) ف ولم — ٦) ا ـ — ٧) ا شرية —

الطبيعية الالية[٨] حتى تستعملها في جهات الخير فكيف يسوغ لنا ان نحكم بان[٩] الشريرة كمالات ومكملات للاجسام الطبيعية الالية حتى تستعملها في جهات الشر فان الامر يتناقض فيه واطلاق لفظ الكمال[١٠] هاهنا سمج

واما الاعتراض الثاني[١١] على خواص الافعال التي ذكروها هو انا نسلم كلما قرروه ولكنا نقول بم تنكرون على من رد ذلك كله الى كمالية التركيب في المزاج وخاصية التاليف الواقع بين الامشاج[١٢] اذ عرف من خواص الجواهر غرايب افعال[١٣] وعجايب احوال لا يرتقي اليها الوهم ولا يرتمي نحوها العقل والفهم من تسكين وتحريك ٤١٢
وحل وعقد وتنمية واذبال وجذب وارسال وتسخير وتدبير وحب وبغض وتصحيح وإمراض واحياء واماتة ما يقضى منه العجب الا ترى من خواص الاحجار وخواص النبات والاشجار وهدايات[١] الحيوانات الى مصالحها ما لا يقصر[٢] في الدرجة عن خواص[٣] النفس الانسانية الا[٤] تعتبر من تاليفات الاعداد المجردة عن المادة مثل اعداد الوفق وغيرها كيف يوثر في الاجسام حتى قيل ان النفس الانسانية عدد تاليفي[٤] كل ذلك من كمالية التاليف والتركيب وكما ان الاجرام البسيطة بما هياتها ذوات خواص كذلك المركبات بتاليفها ذوات خواص فبتاليف اكمل[٥] ترتقي المعادن والنبات على العناصر

---

٨) ب الاوله — ٩) ب ف بان — ١٠) ف الكلام — ١١) ب ف ـ — ١٢) ا الامتباح — ١٣) ف افعاله

٤١٢ ١) ف هذا ايات — ٢) ا يغض — ٣) ب ف افعال — ٤) ف لا — ٤) ف تاليف وكل — ٥) ا فتتالف اكمل —

وبتأليف افضل يرتقي الحيوان والانسان على المعادن والنبات فما دليلكم ان هاهنا سوى التاليف الافضل والتركيب الاكمل نفساً روحانية فان جميع الخواص التي عددتموها يمكن حملها على كمالية التركيب فقط سوى شيء واحد وهو ادراكه للكليات والامور التي لها وحدانية بالذات حيث يلزم انقسامها بانقسام المحل وذلك هو المحال[6]

الاعتراض الثالث فنقول[7] اولاً انتم مطالبون بان كل عرض[8] حل في
٤١٣ محل انقسم بانقسام[9] المحل ضرورة فان هذه القضية عندنا ليست ضرورية بل لما توهم في الالوان والاشكال انها تنقسم بانقسام المحال[1] أجري حكمُ ذلك في الكل فمن الاعراض ما ينعدم بانقسام المحال[1] كالمماسة والتاليف ومنها ما لا ينعدم فيقوم بجزء منه قيامه بالكل وعند المتكلم العلم الواحد لا يقوم الا بجزء واحد[2] وانعكس الامر عليكم فنقول ان كان انقسام المحل يوجب انقسام[3] العرض فاتحاد[4] العرض يستدعي اتحاد[4] المحل وانتم اذا سلمتم معنى وحداني[5] الذات[6] لا ينقسم بوجه فيلزمكم ان تثبتوا محلاً له وحداني الذات لا ينقسم[6] أليست النقطة عرض وهو شيء ما لا ينقسم[7] بوجوه فيلزمكم ان تثبتوا محلا له وحداني الذات لا ينقسم من الجسم[7] ومحلها من الجسم وجب ان لا ينقسم على انا نلزمهم امراً لا جواب لهم عنه وهو ان هذا المعنى الكلي الواحد الذي يدركه العقل ايبقى مع العقل محفوظاً مذكوراً بالفعل

---

٦) ب ف محل — ٧) ب ف ز فنقول — ٨) ب ز اذا — ٩) ف باقسام
٤١٣ ١) ب ف المحل — ٢) ب ز يوجب — ٣) ب ـ — ٤) ب ف ايجاد — ٥) ف ز في (ا منسوخ) — ٦...٦) ب ـ — ٧...٧) ا ـ

ابد الدهر او يجوز ان يغفل عنه العقل ولا حاصل للقسم الاول فان الانسان يجد من نفسه غفلته عن المعقولات المحصلة فيبقى متحفظاً[8] في خزانة الحفظ وهي قوة جسمانية ان جاز ان يحفظها كليـة[9] فلم لا يجوز ان يكون قوة جسمانية يحصلها كلية[9] فان حفظ المرتسم في النفس كنفس الارتسام ام تبقى محفوظـة[10] في غير خزانة الحفظ وهو العقل المفارق الفيـاض عليه كما قيل انـه يصير له كالخزانة الحافظة متى طالعه اشرف عليه ثانياً وافاده الصورة الاولة ٤١٤
بعينها فيذكره ما قد نسي ويذكر ثانياً ما قد اغفل فيلزم على مقتضى ذلك اشكالان احدهما ان الصورة المفصلة كيف ترتسخ[1] في ذات واهب الصور مفصلة حتى تكون لزيد عنده صورة ولعمرو صورة وهو يحفظ الكل مفصلاً منقسماً متعـدداً متمايزاً بعضها عن بعض بالكم والكيف وهو احدي الذات واسع الافاضة[2] عام الاضافـة وهذا من احل المحال والاشكال الثاني ان الذي تصورتم في جانب الحفظ فيتصور[3] في جانب الادراك الاول حتى تحكموا بان المدرك للكليات هو العقـل الفعال كما ان الحافظ هو وليس الى النفس الانسانية الا تركيب القضايا وتاليف المقـدمات ورفع الحجب ثم يكون العقل مدركاً كما كان حافظاً[4] والانسان يكون مدركاً بادراك في ذات العقل الفعال كما كان حافظاً[4] بحفظ في ذات العقـل الفعال فيكون العقل الانفعالي حاصلاً له كما كان العقل الفعلي حاصلاً منه وتكون نسبة العقول الجزئية اليه في العرض عليـه نسبة الحواس

---

٨) ب ف محفوظا — ٩...٩) ا ـ — ١٠) ب ف يبقى محفوظاً

٤١٤ ١) ب ف ترتسم — ٢) ف الاضافة — ٣) ف قصورا — ٤...٤) ب ـ

الباطنة الى العقل الانساني في العرض عليه وهذا موضع اشكال وشك* عظيم وربما يستوفى شرحه في المباحثات التي بيننا وبين الفلاسفة ان شاء الله

— *) ف وشكل —

القاعدة الخامسة عشر

في العلم بكونه[٦] الباري تعالى سميعاً بصيرا

٤١٥ ذهب ابو القاسم الكعبي ومن تابعه من البغداذيين الى ان معنى كونه سميعاً بصيرًا[١] انه عالم بالمسموعات والمبصرات لا زايد[٢] على كونه عالماً بالمعلومات ووافقه جماعة من النجارية[٣] ومن قال من المعتزلة انه سميع بصير لذاته فمذهبه[٤] مذهب الكعبي لا غير ومن قال منهم ان المعنى بكونه سميعاً بصيرًا انه حي لا افة به فمذهبه بخلاف[٥] مذهب الكعبي وهو الذي صار اليه الجبائي وابنه ومنهم من صار الى ان معنى كونه سميعاً بصيرًا انه مدرك للمسموعات والمبصرات وذلك[٦] زايد على كونه عالماً

وذهب ابو الحسن الاشعري رحمه الله الى انه تعالى سميع[٦] بسمع بصير ببصر[٦] وهما صفتان قايمتان بذاته زايدتان على كونه عالماً

ودليله في ذلك ان الحي اذا قبل معنى وله ضد ولا واسطة بين

---

٦) ا في كون

٤١٥ ١) ا سـ — ٢) ف زايدًا — ٣) ف النجاريين — ٤) ب ف ز ابل الى — ٥) ب ف يخالف — ٦) ب ز غير — ٦...٦) ف بصير ببصر وسمع —

الضدين لم يخل عنه او عن ضده فلو لم يتصف بكونه سميعًا بصيرًا لاتصف بضدهما وذلك آفة ونقص وهذه المقدمات تحتاج الى اثبات فلا بد من البرهان على كل واحدة منهما

اما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان المصحح لقبول السمع والبصر[٧] شاهدًا هو[٨] كون الانسان حيًّا انا[٩] عرفنا ذلك بطريق السبر اذ لو كان المصحح وجوده او حدوثه او قيامه بالنفس او غير ذلك
٤١٦ من الاوصاف كان منتقضاً[١٠] على الفور فبقي كونه حيًّا والباري تعالى حي فلزم القضاء بكونه موصوفاً بالسمع والبصر لتعاليه عن قبول الافات والنقايص وليس منكر صحة قبول السمع والبصر اسعد[١] حالًا ممن يزعم ان الباري تعالى لا يتصف بالعلم وضده مصيرًا الى استحالة اتصافه بحكميهما

فان قيل ما الدليل على انه اذا لم يتصف بالسمع والبصر يجب[٢] ان يتصف[٣] بضدهما

قيل كل ما دل على استحالة عرو الجوهر عن المتضادات فهو دليل على ذلك وقد سبق القول فيه

فان قيل ما الدليل على ان الاتصاف بضد[٤] السمع والبصر من النقايص

قيل[٥] لما علم ان السمع[٥] والبصر من صفات المدح فذلك دليل[٦]

---

٧) ب ز هو — ٨) ب سـ — ٩) ب ف سـ — ١٠) ف منتقصا
٤١٦ ١) ب ف باسعد — ٣...٢) ب ف اتصافه — ٤) ا فضدها د ا ب اضداد هذا — ٥...٥) ب ف كل ما دل على ان الاتصاف بالسمع — ٦) ا الدليل —

على ان الاتصاف باضداد ذلك[٧] نقايص وآفات ويجب تعاليه عنها وقد وصف الرب تعالى نفسه بالسمع والبصر على وجه التمدح كما وصف نفسه[٨] عالماً قادرًا حيًّا على وجه التمدح [٩]فلولا انهما صفتا مدح لما تمدح[٩] بهما فيلزم ان يكون ضدهما صفتا ذم ونقص والنقص دليل الحدوث ولو قدرنا الادراك صفة زائدة على العلم او قلنا انه العلم ففي نفيه نقص وقصور فلن يتحقق نقص الا ممكناً محتاجاً الى مكمل[١٠] لتعود الذات الى الكمال وذات الباري تعالى وصفاته منزهة عن شوائب الامكان ولا نقص[١١] في ذاته وصفاته

قال الآمدي انما يصح لكم اثبات الادراك غايباً بعد اثباته شاهدًا ٤١٧ ونحن لا نساعدكم ان السمع والبصر ادراكان زايدان على العلم

اما الكعبي فقد قال الذي يجده[١] الانسان من نفسه ادراكه للمسموع[٢] والمبصر بقلبه[٣] وعقله ولا يحس بصره بالمبصر بل يحس المبصر ويسمع السامع لا[٤] الاذان وذلك هو العلم حقيقة ولكن لما لم يحصل له[٥] ذلك العلم الا بوسايط[٦] بصره سمي البصر حاسة والا فالمدرك هو العالم وادراكه ليس زائدًا على علمه

والدليل على ذلك ان من علم شيئاً بالخبر ثم رآه بالبصر وجد تفرقة بين الحالتين الا ان تلك التفرقة ليست تفرقة جنس وجنس ونوع ونوع بل تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص واطلاق وتعيين[٧] [٨]والا فشعور النفس بهما في الحالتين واحد[٨]

---

٧) ب ف السمع والبصر — ٨) ف ز بكونه — ٩...٩) ا سـ — ١٠) ب ف مزمل — ١١) ا والنقص

٤١٧ ١) ا يجد — ٢) ا ادراك المسموع — ٣) ف لقلبه — ٤) ف الا — ٥) ب ف سـ — ٦) ب ف بواسطة — ٧) ا وتقييد — ٨...٨) ا سـ —

قال ولو كان المدرك مدركاً بادراك للزم ان يحضر[٩] عند الحاسة السليمة قينة[١٠] تلعب وانعام تسرح وطبول تضرب وصور تنفخ[١١] فيه وهو لا يراها ولا يسمعها[١٢] اذ[١٣] لم يخلق له ادراك ذلك وكذلك يجوز ان يرى الشخص البعيد ولا يرى القريب لانه خلق له ادراك البعيد[١٤] دون القريب[١٥] وقد علمنا ضرورة ان الامر على خلاف ذلك •

وقال الجبائي[١٦] ان الحي اذا سلمت نفسه[١٧] عن الافة سمي سميعاً بصيراً ولا معنى للادراك شاهدًا وغايباً الا ذلك

٤١٨ والدليل عليه ان الذات اذا سلمت ادركت كل معروض عليها من المتماثلات والمختلفات وادراكها السواد[١] كادراكها البياض[٢] ولو كان مدركاً بادراك لجاز ان يدرك بعض الاشياء دون بعض مما يقابل المدرك فكان يجوز ان يدرك بياضًا ولا يدرك سوادًا وهما متقابلان للحاسة في حالة او حالتين متعاقبتين كما ان العالم[٣] منا جاز ان يعلم شيئاً دون شيء

قالوا وان سلمنا ثبوت الادراك في الشاهد فلم نسلم ان المصحح مجرد كون الحيوان حيًّا فقط[٤] وهاهنا شرط آخر وهو[٥] حصول البنية وشرط[٦] للشرط وهو توسط الهوى المضيء بين المبصِر والمبصَر والهوى الصافي بين السمع والمسموع كما شرطنا[٧] في الشم واللمس والذوق اتصال الاجرام ومماستها بالاتفاق واذا استدعت الثلاث من الحواس

٩) ا يحظر — ١٠) ب قبل ف فيلة — ١١) ا تنفخ — ١٢) ب يسمع لها صوت — ١٣) ا اذا — ١٤) ف القريب — ١٥) ف البعيد — ١٦) ب ف ز ومن تابعه — ١٧) ب ف بنيته

٤١٨ ١) ب ف للسواد — ٢) ا لبياض — ٣) ف العلم — ٤) ف بل — ٥) ا ز أنْ — ٦) ب ف ر اخر — ٧) ف كاشرطنا [كذا] —

شرطاً حتى يتحقق الادراك ولاجل[٨] ذلك امتنع اثباته غايباً كذلك الحاستان الباقيتان استدعتا شرائط اخر سوى كونه حياً حتى يتحقق الادراك فانتم مدفوعون الى اقامة الدليـل على حصر الشرائط[٩] في كونه حياً فقط والا فارفعوا كون الحيوة شرطاً كما رفعتم كون البنية وتوسط الهوى شرطاً واجعلوا وجود الحيوة شرطاً من حيث العادة لا من حيث الضرورة كما جعلتم البنيـة شرطاً من حيث العادة وهذا الموضع من مشكلات مسائل الادراكات ٤١٩

قال الاشعري الادراكات من قبيل العلوم على قول[١] ورأي وهو[١] جنس اخر على قول فمن قال بالقول الاول فيقول هو مماثل للعلوم[٢] ولا يفترقان الا في ان احد العلمين يستدعي تعيين المدرك والعلم من حيث هو علم لا يستدعي تعيين المدرك فلا جرم بقول العلم يتعلق بالمعدوم والادراك لا يتعلق به اذ[٣] المعدوم لا يتعـين ولا تظنن[٤] ان هذا الراي هو مذهب الكعبي فانـه لم يثبت لادراك معنى اصلًا والاشعري اثباته[٥] معنى وقال هو من جنس العلوم فعلى هذا القول[٦] الرب تعالى سميع بصير بادراكين هما علمان مخصوصان وراء كونـه عالماً هو مدلول الاحكام والاتقان ومن قال بالقول الثـاني استدل بان العلم بالشيء اذا اضيف الى علم اخر به واتحد المتعلق واستوى العلمان في صفات النفس لم يتصور اختـلافهما فلما وجدنا في[٧] انفسنا اختلافاً بين العلم والادراك واحسسنا تفرقة بين المعلوم خبراً وبين

---

٨) ب ف ولاجله — ٩) ف الشروط

٤١٩ ١...١) ا وهي من — ٢) ب ف للعلم — ٣) ف اذا — ٤) ف تظن — ٥) ا اثبت له — ٦) ب ف ــ — ٧) ف من —

المرئي عياناً مع اتحاد المتعلق واستواء الامر في الحدوث[8] علمنا ان الجنسين مختلفان وايضاً فان الاكمه لو احاط علماً بما احاط[9] به البصير حصل له كل علم سوى الادراك فدل انه زايد على العلم على ان
٤٢ هذا[10] يشكل بقاعدة من لم يجعل البناية شرطاً فانه جوز ان يخلق الله تبارك وتعالى الروية في القلب والعلم في البصر فحينئذ يلتبس العلم بالادراك ويلزم[1] ان يسمع السامع بالبصر ويبصر بالسمع ويشم بحاسة الذوق ويذوق بحاسة الشم ويلزم ان تكون حاسة واحدة هي سامعة[2] مبصرة شامة ذايقة لامسة وانما اختص كل ادراك بحاسة خاصة سنّة لله في خلقه وكذلك يجوز [3]ان تكون[3] امور حاضرة لا نحسها وامور غايبة نبصرها ولكن العادة الجارية امنتنا من ذلك اليست الملايكة كانت تحضر مجلس النبوة والقوم حضور والاعين سليمة وهم لا يبصرون اليست الشياطين والجن يطوفون في البلاد ويسرحون في الارض[4] وان ابليس هو يرانا وقبيله من حيث لا نراه[5] فبطلت تلك التهويلات والتشنيعات التي الزمها الخصم

واما جواب[6] الجبائي[7] عن القاعدة التي صار اليها من حد السميع[9] والبصير انه الحي الذى لا افة به قيل اطلقت[8] القول بنفي الافة وذلك بالاتفاق ليس بشرط فان السميع[9] والبصير قد يكون ذا[10] افة وذا[10] افات كثيرة فلا بد وان[11] يخص[12] نفي الافة بمحل الادراك ثم تلك الافة

---

٨) ب ف والاستوا في الحدوت — ٩) ب ف بجميع ما — ١٠) ب ف انه يشكل هذا الدليل

٤٢٠ ١) ف اذ يلزم — ٢) ا سبعة — ٣...٣) ب ف - — ٤) ب ف ويغرون العباد — ٥) ف نراهم — ٦) ب - — ٧) ب فجوابه — ٨) ف اطلت — ٩...٩) ب - — ١٠) ف - — ١١) ب ف ان — ١٢) ف يخصص —

يجب ان تكون مانعة من الادراك فقد اثبت الادراك من حيث نفاه
ثم الذي يحسه[13] الانسان من نفسه معنى موجود لا نفي محض

وقولهم لا افة به نفي محض فلا يتصور الاحساس به ويستحيل ٤٢١
ان ترجع التفرقة بين حالتي الادراك وعدم الادراك الى عدم محض
فحينئذ تنعدم التفرقة فان التفرقة بالعدم وعدم التفرقة سوي

ثم نقول نحن نجد تفرقة ضرورية بين كون الانسان سميعاً وبين
كونه بصيراً وهما متفقان في ان معنى كل واحد منهما انه حي لا افة
به فهذه التفرقة ترجع الى ماذا فلا بد من امرين زايدين على كونه
حياً لا افة به حتى يكون باحدهما سميعاً وبالثاني بصيراً والا فتبطل
التفرقة الضرورية فالذي انفصل بـه السمع عن البصر وهو[1] وراء
كونه حياً لا افة به فكذلك الذي انفصل بـه السمع والبصر عن
العلم وساير الصفات وراء كونه حياً لا افة به ولئن[2] الزم الجبائى بان
يقال معنى كونه عالماً قادراً انه حي لا افة به حتى يرد الصفات كلها
الى كونه حياً لا افة به لم يجد عن هذا[3] الالزام مخلصاً

وقد قال[4] بعض العقلاء وقرر ان جميع صفات الكمال تجتمع في
كونه حياً وتنتفي صفات النقص بقولنا[5] لا افة بـه واما اشتراطهم
البنية[6] حسب اشتراط الحيوة غير صحيح فان الادراك الواحد لا
يقوم الا بجزء واحد من الجملة واذا قام بـه افاد حكماً له ولا اثر
للجواهر المحيطة[7] فان كل جوهر مختص بحيزه موصوف باعراضه

---

١٣) ف يحس

٤٢١ ١) ف هو — ٢) ب ولان ف وليس — ٣) ف ـ — ٤) ف ز به —
٥) ب فقولنا بقوله (الخط الثاني) ا بقوله — ٦) ف ز على — ٧) ب ف ز به —

وكما لا يوثر جوهر في جوهر لا يوثر حكم جوهر[8] في جوهر اخر
٤٢٢ ولا يختلف حكم جوهر بعينه فى تفرده وانضمامه واذا جاز قيام الادراك به مع اتصاله[1] بالجواهر جاز قيامه به[2] مع تفرده فانه لا يتحول[3] عن صفته تفرد او انضم الى غيره خصوصاً اذا كان الادراك[4] في صفة نفسه لا يقتضي جمعًا وضماً واضافة ونسبة ولم يكن من الاعراض الاضافية بخلاف الاجتماع والافتراق والمماسة ثم لو كانت البنية شرطاً كاشتراط كونه حياً لوجب طرده في الغايب حتى يكون الباري تعالى في علمه وقدرته ذا بنية كما كان حياً لان الشروط يجب[5] طردها شاهداً وغايباً

ومن[6] العجب انهم كما[7] شرطوا البنية شرطوا[8] في الروية اتصال[9] الاشعة وهي اجسام مضيئة تنبعث عن البصر عند فتح الاجفان وهي اجسام تتشكل وتتحرك وتتعوج وتستقيم فاذا اتصل الشعاع المنبعث من الناظر بالقاعدة على حد معلوم مع الاستقامة ولم يكن ثم بعد مفرط ولا قرب مفرط ادركه الرائي فلذلك لا يرى الشيء البعيد [10]على غاية البعد[10] ولا يرى باطن الاجفان وان كانت القاعدة صقيلة ارتدت الاشعة الى الرائي فرأي[11] عند ذلك نفسه وربما يظن انه ينفصل عن المتلون صورة ويمتد الى العين فينطبع[12] فيها وكلا[13] المذهبين باطل

---

٨) ف ز عرض

٤٢٢ ١) ف اط له — ٢) ا ـ — ٣) ب ف يحول — ٤) ا ز به مع اتصاله بالجواهر جاز قيامه به — ٥) ف وجب — ٦) ب ف والعجب منهم — ٧) ا ـ — ٨) ا ـ — ٩) ب ـ — ١٠...١٠) ا ـ — ١١) ب فراى ف فرأ — ١٢) ا فينقطع — ١٣) ف كلى

اما القول بالاشعة[١] التي تنبعث من العين فبطلانه بانا نعلم قطعًا ان ٤٢٣
العين على صغرها لا تتسع لاجسام[١] تنبسط على نصف كرة العالم فان تلك الاجسام ان كانت موجودة بالفعل محسوسة[٢] بالجفن فوجب[٣] ان يكون قدرها مثل نصف قدر[٤] كرة السماء وهذا محال وان حدثت في ساعة الملاحظة فما السبب لحدوثها ومن المعلوم ان القدرة الحادثة لا تصلح لحدوث الاجسام والقول بتولد الاجسام احل ويلزم من[٥] ذلك ايضًا ان جماعة من ذوي الابصار ان[٦] اجتمعوا على روية شيء وجب ان يقوى ادراك الضعيف[٧] البصر الذي معهم فان شعاعه ان قل ما في نفسه فقد تكثر باشعتهم وان ضعف عن حالة القوى فقد يقوى[٧] باشتراك[٨] اشعتهم فينبغي ان يستعين الضعيف كما يستعين بقوة ضوء السراج

ثم الشعاع ان[٩] كان عرضًا فيستحيل عليه الانتقال وان كان جوهرًا فلا يخلوا اما ان يبقى متصلًا[١٠] واما ان[١٠] لا يبقى فان بقي فيلزم ان يتفرق ويدرك الشيء متفرقًا وينبغي ان يكون مثل[١١] خط مستقيم يتحرك بتحريك الريح وينقطع بقطع الماء[١٢] وان لم يبقَ متصلًا فلم يدرك العين بما اتصل[١٣] به بل بما انفصل عنه فما اتصل بالمرئي لم يتصل بالعين وما اتصل بالعين لم يتصل بالمرئي فيلزم ان لا يتحقق له ادراك اصلًا

---

٤٢٣ ١) ب لا يتسع الاجسام — ٢) ا محشوشة ب محشوة — ٣) ا فواجب — ٤) ب ف قدر نصف — ٥) ب ف على — ٦) ب ف لو — ٧...٧) ا — — ٨) ا باشتباك — ٩) ف اذ — ١٠...١٠) ف ب او — ١١) ف مثله — ١٢) ا كتقطيع الماء (متغيرًا) — ١٣) ف انظر —

والقول بانتقال[١٤] صورة من المرئي الى البصر باطل ايضاً فان الصورة
لو انتقلت لاحترقت العين برويـة النار وهي ان[١٥] كانت عرضاً
٤٢٤ فهي لا[١٦] تنتقل وان كانت جوهراً فلينقص[١] المرئي بانفصال شيء
منه ولا ينفصل شيء منه الا بسبب ولا سبب هاهنا فهو باطل فتحقق[٢]
ان الادراك معنى في حاسة المدرك ثم يبقى هاهنا مباحثة اخرى وهي
ان الادراك هل هو ادراك لصورة[٣] في حاسة المدرك تطابق الصورة
الخارجة ام هو ادراك ما في الخارج من غير توسط صورة في الحاسة
وشيء اخر وهو ان محـل الادراك هو الحاسة الظـاهرة من العين[٤]
والانف والفم والاذن ام هي[٥] آلات وادوات للحاسـة المشتركة
بينها فيكون الحس الحقيقي فيها حتى تجتمع المختلفات فيها ويكون
الادراك ادراكاً واحداً فيظن بعض العقلاء انـه هو العلم اذ هو في
الباطن ويظن بعضهم انه ادراك اخص من العلم اذ مدركه في الظاهر
والادراكات الخمس مختلفة الحقايق حتى يكون اختلافها بالنوع ام
الاختلاف راجع الى المدركات والاحساس بها [٦]بمعنى واحد[٦] وهـذا
الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة

قال المتكلمون[٧] الحواس الخمس مشتملة على ادراكات خمس تختلف انواعها وحقايقها والانسان يجد من نفسه انه يرى ببصره ويسمع باذنه كما يجد انه يعلم بقلبه فالبصر محل الروية والاذن محل السمع كالقلب هو محل العلم وكما يجد التفرقة [٨]بين العلم والادراك

---

١٤) ا باتصال — ١٥) ب ف ان — ١٦) ب ف فلا

٤٢٤ ١) ف فلينتقص — ٢) ف فيتحقق — ٣) ب ف صورة — ٤) ب ف والاذن والفم واليد — ٥) ب ف هذه — ٦...٦) ف معنى — ٧) ب ف المتكلم — ٨...٨) ف -

يجد التفرقة[٨] بين محل العلم ومحل الادراك ولان الذي يدرك ببصره ٤٢٥
من المرئي هو[١] الالوان والاشكال فيستدعي[٢] ذلك مقابلة ومواجهة فالذي [٣]يدرك بسمعه[٣] من المسموع هو الاصوات والحروف ولا يستدعي[٤] ذلك مقابلة[٤] وكذلك المشموم والمذوق والملموس يستدعي اتصال الاجسام ولا يستدعيه السمع والبصر فلذلك يجوز ان يوصف الباري تعالى بانه سميع بصير ولا يجوز ان يوصف بانه شام ذايق لامس وكذلك لا يجوز ان يسمع الشيء من حيث يبصر ويبصر من حيث يسمع فدل ذلك على ان الادراكات مختلفة الحقايق والمحال جميعًا وهذا كله على رأي من يفرق بين الادراك والعلم فاما من قضى بان الادراك علم قضى باتحاد المحل والحقيقة

سوى ابي الحسن الاشعري فانه يقول كل ادراك علم على قول ولا يقول كل علم ادراك بل الادراك علم مخصوص فانه يستدعي[٥] تعيين المدرك[٦] ويتعلق بالموجود فقط والوجود هو المصحح بخلاف العلم المطلق فانه لا يستدعي تعيين المدرك[٦] ولا يتعلق بالموجود من حيث هو موجود بل يتعلق[٧] بالمعدوم والموجود والواجب والجائز والمستحيل لكن من الادراكات ما هو علم مخصوص كالسمع والبصر وتردد
رايه في ساير الادراكات اهي علوم مخصوصة ام ادراكات وراي ٤٢٦
بعض اصحابه انها ادراكات أخر وليس الوجود بمجرده[١] مصححاً لها فقط بل الاتصال فيها شرط فلا يتصور شم الا باتصال اجزاء من[٢]

---

٤٢٥ ١) ا من — ٢) ب ف ويستدعى — ٣...٣) ا يسمعه — ٤...٤) ف - —
٥) ف فيستدعي — ٦...٦) ب - — ٧) ا متعلق
٤٢٦ ١) ف المجرد — ٢) ا اخرام (لعله اجرام) —

المتروح او من الهوى الى المشام وكذلك الذوق واللمس لا يتصور وجودهما الا باتصال جرم بجرم[3]

وقالت الفلاسفة[4] يرتسم في الحواس الظاهرة بصور صورة[5] تفيض عليها من واهب الصور عند[6] استعدادات تحصل فيها بمقابلة الحاس والمحسوس ثم قد تكون تلك الصورة نفس الادراك وقد يكون الادراك شيء اخر دون تلك الصورة كمقابلة[7] المرئي من الالوان والاشكال في الرطوبة الجليدية من العين التي تشبه البرد[8] والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع مثل[9] صورة الانسان في المرآة بتوسط جسم شفاف بينهما لا بان ينفصل من المتلون شيء ويمتد الى العين ولا بان يتصل شعاع فيمتد الى المتلون فاذا حصلت الصورة في الجليدية افضت الى القوة الباصرة المودعة[10] في ملتقى الانبوبتين في مقدم الدماغ وهما عصبتان مجوفتان على شكل صليب فتدركه النفس بهما فتكون الصورة في الجليدية من العين والادراك في الحس المشترك ولما كانت الجليدية
٤٢٧ كرية ومقابلة الكرة يكون بالمركز وفرضنا سطحًا مستديرًا مثلا كالترس كان يقابله على خطوط مستقيمة محيط بالترس متسع الاسفل متضايق الاعلى ينتهي الى الجليدية على دايرة صغيرة وحيثما ازداد الترس [1]بعدًا ضاقت[1] الزاوية فصغر في العين فيرى الكبير من البعد صغيرا فلو كان الادراك معنى في العين وتعلق بالمدرك على ما هو

---

٣) ا جزء بجزء — ٤) ب ز لا ا ما — ٥) ف صور — ٦) ا عنه — ٧) ف لمقابلة — ٨) ف البردة — ٩) ب ف « — ١٠) ا المودوعة

٤٢٧ ١...١) ف فقد اضافت —

به كان المرئي مرئياً على مقدار شكله وصورتــه ولم يتفاوت الامر بالقرب والبعد وايضاً فان النقطة من النار اذا اديرت بسرعة اشبهت دائرة يدركها البصر وهي في نفسها نقطة والقطر النازل يرى خطاً مستقيماً وهو مستدير فتحقق ان الحس الحقيقي ما في الباطن دون الصورة الظاهرة واما السمع فان الصوت والكلام المركب من الحروف اذا صادف الهوى الراكد الذي في الصماخ المجاور للعصبة المفروشة في اقصى الصماخ الممدودة مد الجلد على الطبل والوتر[٢] على الصنج حصل منه طنين فيها فتشعر به القوة المودعة في تلك العصبة على رأي او ادركه الحس المشترك على رأي[٣] فحصل السماع ثم الفهم[٤] ثم التمييز ثم الحكم ثم القبول[٥] فتلك العصبة بالنسبة الى الصوت والكلام نازل منزلة الجليدية في العين غير ان الصورة في المرآة تحصل دفعة[٦] تامة والصورة[٧] في العصبة تحصل متعاقبة في لحظة[٨] ويحصل الادراك ٤٢٨
به وينتقش[١] الخيال منه انتقاش اللوح من القلم فيحصل[٢] فيه الكلام مكتوباً[٣] معامعيناً فيقرأ كما يقرأ[٤] من الصحيفة وهاتان الحاستان[٥] ممتازتان عن سائر الحواس بان ادراكهما غير ما ارتسم في الحاستين واما الشم فانه بقوة في زايدتي الدماغ المشبهتين[٦] بحلمتي الثدي[٧] وانما يدرك[٧] بواسطة جسم ينفعل من الروايح وذلك[٨] بانفعال الهوى من ذي الرايحة لا بانتقال اجزاء تنفصل منها او رايحة تنتقل عنها فيصل

---

٢) ا ومدّ الوتر — ٣) ا سـ — ٤) ف ز بعده — ٥) ب ف والقبول بعده — ٦) ب ز واحدة — ٧) ا سـ — ٨) ب ف ز اسرع من

٤٢٨ ١) ف فينقش — ٢) ب ف فيحصل — ٣) ب متلونا — ٤) ا معانيا تقرا كما تقرا — ٥) ا الحاسيتان — ٦) ف الشبهتين — ٧...٧) ا فيدركه — ٨) ا سـ —

الى الحلمتين فتدركه القوة المركوزة[9] فيها والذوق هو قوة مودعة في العصبة المفروشة على ظاهر اللسان بواسطة الرطوبة العذبة التي لا طعم لها المنبسطة على ظاهر اللسان فانها تأخذ طعم ذي الطعم وتستحيل اليه وتتصل بتلك العصبة[10] فتدركها العصبة واللمس[11] هو قوة مبثوثة في جميع البشرة واللحم المتصل بها يدرك بها[12] الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والخشونة والملاسة والخفة والثقل والذي يحمل هذه القوة جسم لطيف يجري في شباك العصب ويستمد من القلب والدماغ وانما يدرك اذا استحال كيفية البشرة الى شبه المدرك بشرط ان يتفاوتا في الكيفية[13] وهذه القوى
٤٢٩ كلها معدات لقبول الفيض من واهب الصور والا فالحاسة لا تحدث ادراكا[1]

والاشعري فصل بين السمع والبصر وبين الثلثة الباقية حيث[2] شرط [3]هاهنا[4] اتصالا جسمانيا واثبت احساسا جسمانيا ولم يثبتها في[3] صفات الباري تعالى ولما علم ان لهما[4] اختصاصا بالباطن[5] ردد قوله في ان الادراك علم مخصوص او[6] معنى اخر[7] في الحاسة المشتركة ولا يستبعد من مذهبه[8] قيام الادراك السمعي بالبصر [9] والبصر بالسمع[9]

---

٩) ف المذكورة — ١٠) ف ويتصل بذلك العصبة — ١١) ب ف ز فالاصح انه — ١٢) ف ـ — ١٣) ب ف ز قالت الاوايل هذه مقالتنا في الادراكات وجملة القول فيها ان

٤٢٩ ١) ب ف ز واقرب مذهب من طريقتهم مذهب ابي الحسن حيث فصل بين الحاستين السمع — ٢) ا قال — ٣...٣) ا اتصال جسماني واحساس جسماني بخلاف صفات الباري — ٤) ب ف السمع والبصر — ٥) ب ف ز دون ساير الحواس — ٦) ب ف ز هو — ٧) ب ف ـ و ز كما ذكروا — ٨) ب ف ز ان قرع سمعك انه يجوز ٩...٩) ب ف وقيام الادراك البصري بالسمع

فان القوم حكموا باتحادهما عند الحاسة المشتركة حتى يصير المرئي مقروءا[١٢] والمقروء مرئيا فانهما في حقيقة الادراك لا يختلفان ومحلهما محل واحد فيتحدان وكلام[١٠] المعتزلة في الادراكات[١١] مختلط لا ثبات له[١٢] والله اعلم[١٢]

---

١٠) ب ف ز المتكلمين من — ١١) ا الادراك — ١٢...١٢) ب ف ولا حاصل وراه —

القاعدة السادسة عشر

في جواز رؤية الباري[١٣] تعالى عقلا ووجوبها[١٤] سمعاً

لم يصر صاير من اهل القبلة الى تجويز اتصال اشعة من البصر بذاته تعالى او انطباع شبح يتمثل في الحاسة منه وانفصال[١٥] شيء من الرائي والمرئي واتصاله بهما لكن اهل الاصول[١٦] اختلفوا في ان الروية ادراك وراء العلم ام[١٧] علم مخصوص[١٨] ومن زعم انه ادراك وراء العلم اختلف في اشتراط البنية واتصال الشعاع ونفي القرب
٤٣٠ المفرط والبعد المفرط وتوسط الهوى المشف فشرطها المعتزلة ونفوا روية الباري تعالى بالابصار[١] نفي الاستحالة[٢] والاشعري اثبتها اثبات الجواز على الاطلاق والوجوب بحكم الوعد[٣] ثم ردد[٤] قوله[٥] انه علم مخصوص اي لا يتعلق الا بالموجود ام هو ادراك حكمه حكم العلم في التعلق اي لا يتأثر من المرئي ولا يوثر فيه ونحن نورد كلام الفريقين

---

١٣) ب ف الله — ١٤) ب ف وجوب رويته — ١٥) ف انفعال — ١٦) ف اصوات — ١٧) ب فز هو — ١٨) ب ف ز كما سبق تقريره

٤٣٠ ١) ف — ٢) ف الاستحالة ب ف ز ولم يشرطها الاشعري واثبت روية الله تعالى بالابصار اثبات — ٣) ب ف ز في دار القرار — ٤) ب ف ز ابو الحسن — ٥) ب ف ز في —

على الرسم المعهود

قالت الاشعرية الموجودات اشتركت في قضايا واختلفت في قضايا والروية قد تعلقت بالمختلفات منها والمتفقات ولا يجوز ان يكون المصحح للروية ما يختلف فيه فانه يوجب ان يكون لحكم واحد علتان مختلفتان وهذا غير جايز في المعقولات او يلزم ان يكون لحكم عام علة خاصة هي اخص من معلولها[٦] وما يتفق فيه الجوهر والعرض اما الوجود او الحدوث والحدوث لا يجوز ان يكون مصححًا للروية[٧] فان الحدوث هو وجود مسبوق بعدم والعدم لا تأثير له في الحكم فبقي الوجود مصححًا بالضرورة [٨]وهذا تقسيم حاصر[٨] فان الروية بالاتفاق تعلقت بالجوهر والعرض وهما قد اختلفا من[٩] كل وجه سوى الوجود والحدوث وقد بطل الحدوث فتعين الوجود ولا يلزم على هذه الطريقة انتشار الاقسام كما لزم على طريق[١٠] الاصحاب غير استبعاد محض [١١]للمعتزلة في[١١] قولهم لو كان كل
موجود مرييا لكان العلم والقدرة والطعم والرايحة وما سوى اللون ٤٣١
والمتلون مرييا ولكان نفس الروية مريية بالروية وهذا[١] محال ويلتزم ابو الحسن[٢] جواز الروية في جميع الموجودات على الاطلاق خصوصاً اذا قال الروية علم مخصوص فالعلم كما يتعلق بهذه الموجودات كذلك[٣] الروية ولا فرق الا ان العلم المطلق يتعلق بالواجب والجايز والمستحيل وهذا العلم لا يتعلق الا بالموجود فقط فانه يقتضي تعيين

---

٦) ب ف معلوله — ٧) ا ب سـ — ٨...٨) ف وهنا ينقسم حاضر — ٩) ف في — ١٠) ف طرق — ١١...١١) ا من المعتزلة من

٤٣١ ١) ف وهاهنا — ٢) ا ويلزم ابا الحسن — ٣) ا فلذك —

المرئي والتعيين[4] لا يتحقق في العدم وان سلكنا طريقة العلم فهو اسهل فان العلم من حيث هو علم نوع واحد وحقيقة واحدة واذا جوز تعلق العلم به فقد جوز تعلق الرؤية به[5]

وقد سلك الاستاذ ابو اسحاق[6] طريقة قريبة من هذه فقال الرؤية معنى لا توثر[7] في المرئي ولا تتاثر منه فان[8] حكمه حكم العلم بخلاف ساير الحواس [9]فانها توثر وتتأثر وانما يلزم الاستحالة فيه ان لو تأثرت الرؤية من المرئي او تأثر المرئي[9] من الرؤية وكل ما هذا سبيله فهو جايز التعلق بالقديم والحادث وكل موثر ومتاثر فهو مستحيل عندنا كما هو مستحيل عندكم ولا كلفة في هذه الطريقة الا اثبات معنى في البصر لا يوثر ولا يتأثر وقد اثبتنا من[10] قبل ان الادراك البصري[11] ٤٣٢ لا يستدعي اتصال شعاع بالمرئي ولا انفصال شيء من الرائي[1] واذا بطل الوجهان انتفى التاثير والتأثر وصار المعنى كالعلم او هو من جنس العلم وقد تقرر الاتفاق على جواز تعلق العلم به وهذا نهاية ما قيل في اثبات الجواز من جهة العقل

قالت المعتزلة قد طلبتم للرؤية علة مصححة وتعين لكم الوجود فلما انكرتم ان جواز الرؤية من الاحكام التي لا تعلل فان من الاحكام ما يعلل كالعالمية والقادرية ومنها ما لا يعلل كالتحيز وقبول العرض وجميع الصفات النفسية اليس تعلق العلم بالمعلومات لا يستدعي مصححاً اذ تعلق بالواجب والجايز والمستحيل ولم توجد قضية هي اعم

٤) ف المبين — ٥) ف ـ — ٦) ب الحسن ف اسحق رحمه الله — ٧) ف يوتر ... يتاثر — ٨) ب ف فكان — ٩...٩) ا ـ — ١٠) ب ف ـ — ١١) ا ـ

٤٣٢ ١) ف المرئي —

من الاقسام الثلاثة حتى تكون تلك القضيــة هي المصححة لتعلق[2] العلم بها و كونها معلومــة هي نفس تعلق العلم بها فتكون العلــة والمعلول واحداً واذا قررتم ان الرويــة اما علم مخصوص او معنى في حكم العلم ثم لم تطلبوا[3] مصححاً للعلم فلمَ طلبتم مصححاً للروية فقولوا تعلقت الروية[4] بما تعلق به العلم او لا علة[4] ولا مصحح

واعتراض ثانٍ ان تقسيم الحال الى قضية الاشتراك والافتراق انما يصح على مذهب مثبتي الحال وانتم معاشر الاشعرية قد نفيتم ٤٣٣ الحال ورددتم قضايا الخصوص والعموم والافــتراق والاشتراك الى محض العبارات فكيف صرتم الى الزام[1] احكام الحــال حتى ابطلتم قضية الافتراق وعينتم[2] قضية الاشتراك ثم حصرتم ذلك[3] في قضية واحدة وهو الوجود على ان الموجودات انما تختلف بوجودها عندكم والوجود في الجوهر هو نفس الجوهر وكما يتمايز الجوهر والعرض بالجوهرية والعرضية تمايزا في الوجود وكما تمايز القديم والحــادث في القــدم والحدوث تمايزا[4] في الوجود فان[5] الوجود العام الذي شمل الموجودات حتى يصح ان يكون مصححاً وحتى يصح الجمع بــين الشاهد والغايب بذلك الجامع

واعتراض ثالث قد اجملتم القول اجمالا في ان الروية تعلقت بالجوهر والعرض اما الجوهر المجرد والجسم المجرد فغير[6] مسلم تعلق الرويــة به اذ قد استحال تجرده[7] عن اللون فلم تتعلق الروية به مجرداً واما

---

٢) ف ليتعلق — ٣) ف يطلبوا — ٤..٤) ب ف بما تعلقت به ولا علة

٤٣٣ ١) ا التزام — ٢) ف منيتم — ٣) ب ف ــ — ٤) ف بما يرى —
٥) ف فايز — ٦) ف ففيره — ٧) ف محرده —

العرض فليس كل عرض قد تعلقت[٨] الروية به وانما يستقيم[٩] دليلكم هذا ان لو تعلقت الروية بالجوهر والعرض على الاطلاق والتعميم حتى
٤٣٤ يصح منكم ربط الحكم بجامع[١٠] بينهما واذا تعلقت ببعض الاعراض دون البعض فلم يكن الحكم معلقا بالعرض من حيث انه عرض ولا بالجوهر من حيث انه جوهر ولا يكون معلقاً بما يجمع بينهما وهو الوجود او الحدوث فلا بد اذًا من اثبات التعلق[١] وحصره في شيء دون شيء او تعميمه بكل[٢] شيء وذلك نفس المتنازع فيه

واعتراض رابع لم قلتم ان الحدوث لا يكون مصححاً وقد عرفتم ان من الاحكام العقلية ما يتعلق بالحدوث دون الوجود وليس لقايل ان يقول ان كونه مسبوقاً بعدم ليس[٣] بموثر فان معناه انه وجود على صفة واعتبار وكما[٤] ان المرئي اخص من المعلوم والروية تتعلق بالمعلوم على صفة الوجود كذلك[٥] نقول تتعلق بالوجود على صفة الحدوث وبالحادث على صفة المقابلة او التكون[٦] اوغير ذلك من الصفات والاعتبارات وهذا السر وهو ان المنقسم ربما يورد اقساماً وينفي بعض الاقسام مفردًا وربما يكون الحكم معلقاً بمركب من القسمين لا بمفرد منهما فكما يجب نفي الافراد من حيث هي افراد فكذلك يجب[٧] نفي المركب[٨] من حيث هو مركب[٨] وهذا مما[٩] اغفله المتكلم كثيرًا في مجاري تقسيماته وهو واجب الرعاية جدًّا

---

٨) ا تتعلق — ٩) ف يستمرّ — ١٠) ف الجامع .
٤٣٤ ١) ف المتعلق — ٢) ف لكل — ٣) ا ز بموجود — ٤) ا كما — ٥) ا وكذلك — ٦) ا والتلون — ٧) ف ـ — ٨) ب ف المركبات — ٩) ف بما

واعتراض خامس قد تحقق ان الروية من جملة الحواس الخمس[1] ٤٣٥
افتقولون انها كلها تتعلق بالوجود والمصحح لها الوجود ام الروية خاصة تتعلق بكل موجود فان عممتم الحكم فقد افتتحتم امرًا وهو التزام[2] كونه تعالى مسموعاً مشموماً مطعوماً ملموساً[3] وذلك شرك عظيم وان خصصتم الحكم[3] بالروية وجب[4] عليكم اظهار دليل[5] التخصيص فان قلتم الدليل[6] انه لا[7] يوثر في المرئي ولا يتاثر منه[8] فقيل[9] هو نفس المتنازع فيه وان قلتم هو علم او في حكم العلم[10] الا انه يقتضي تعيين المدرك فيقال لكم التعيين قد يكون تعيين العقل[11] ولا شك ان الحس لا يستدعي ذلك التعيبن فان تعيين العقل كتخصيص العام وتفصيل المجمل وتقييد المطلق وتحديد الشيء ولا تختص امثال[12] هذه التعيينات بالروية والحس وان قلتم التعيين تعيين الحس فهو يستدعي قبول الاشارة اليه[13] وذلك يقتضي حيزًا ومكاناً وجهة ومقابلةً وهو محال

قالت الاشعرية الجواب عن الاعتراض الاول ان طلب[14] المصحح لم يختص بنا فانكم جعلتم اللون والمتلون مصححاً وذلك ان الروية لما تعلقت ببعض الموجودات وذلك نوعان نوع[1] من الاعراض ونوع من ٤٣٦
الجواهر فصح كون الجوهر والعرض مرئياً[1] فقلنا ما المصحح لهذه الصحة أهو[1] كون الجوهر جوهرًا فلزم ان لا يكون العرض مرئيًا

٤٣٥ ١) ف ـ — ٢) ب زعظيم — ٣) ا ـ — ٤) ف فوجب — ٥) ف ذلك — ٦) ب دليل التخصيص ف دليل القصص — ٧) ف لما — ٨) ا ـ — ٩) ب ف قيل — ١٠) ف العلة — ١١) ا في الحاشية او تعيين الحس — ١٢) ف امثاله — ١٣) ا ـ

٤٣٦ ١...١) ا فان قلنا المصحح هو —

او كون العرض عرضاً فلزم ان لا يكون الجوهر مرئياً فلا بد اذاً من قضية واحدة[1] جامعة بينهما شاملة لهما حتى تتكون الصحة معللة لها[2] اذ الصحة حكم هو قضية واحدة فلا يكون مصححها علتان مختلفتان فان اختلاف العلتين يوجب اختلاف الحكمين في العقليات ولما تعلقت الروية بمختلفات وجب علينا طلب العلة التي[2] لاجلها صح تعلقها بها ولا بد ان يكون السبب المصحح قضية[3] تجمعهما لا كاللون[4] والمتلون فانهما قضيتان[3] مختلفتان اختلاف الجنس والجنس والنوع والنوع ومن المحال ربط حكم واحد بعلتين مختلفتين فان العلة العقلية لا بد ان تستقل بافادة الحكم فان استقل احد المختلفين استغنى الحكم عن الثاني فطلبنا العلة لان الروية تعلقت بمختلفين وجعلنا العلة قضية واحدة تشملها لاتحاد[5] الحكم وهو الصحة فصح الطلب وحصل المطلوب

واما الجواب عن الاعتراض الثاني وهو الزام الحال على مذهب ابي الحسن وابطال الاشتراك والافتراق على نفي الحال

٤٣٧ **قال القاضي ابو بكر** الذي ذكرته دليلي وانا قايل بالحال فسقط الاعتراض

وقال ابو الحسن القضايا العقلية والوجوه الاعتبارية لا ينكرها منكر ولسنا ممن لا يجمع بين مختلفين ولا يفرق[1] بين مجتمعين ولا يقول[2] بوجه ووجه وحيث وحيث واعتبار واعتبار فان[3] الحركة اذا قامت بمحل وصف المحل بكونه متحركاً فهي من حيث انها حركة

٢) ا ـ — ٣) ا جا — ٤) ف كالالوان — ٥) ا الاتماد

٤٣٧ ١) ف يعرف — ٢) ا تقول — ٣) ب اذا —

وباعتبار انها حركة اوجبت كون المحل متحركاً وهي باعتبار انها كون لها حكم اخر وباعتبار انها عرض لها حكم اخر ولو رفعنا هذه الاعتبارات انحسم[٤] باب النظر وانحصر نظر[٥] العقل على موجودات معينة وبطلت الاعتبارات باسرها ولما قطعنا بان الروية تعلقت بجنسي[٦] العرض والجوهر عرفنا ان الصحة[٧] على قضية واحدة وانما نعني[٨] بالصحة صلاحية كل جنس لتعلق الروية فتلك الصلاحية صحتها[٧] على نعت واحد وانما[٨] العلة المقتضية لتلك الصلاحية يجب ان تكون على نعت[٩] واحد والوجود وان اختلف[١٠] بالنسبة الى المختلفات غير انه في العقل والتصور معنى واحد يشمل القسمين فصح[١١] ان يكون مناطاً للحكم وهذا كما قررناه في الجمع بين الشاهد[١٢] والغايب بالشرط والمشروط والعلة والمعلول والدليل والمدلول والحقيقة والمحقق ٤٣٨

واما الجواب عن الاعتراض الثالث وهو اجمال القول في تعلق الرؤية بالجوهر والعرض قلنا الانسان يدرك من نفسه ادراك الجمية[١] الجوهر وتحيزه وشكله من تدوير وتثليث وتربيع وتخميس الى غير ذلك من الاشكال ولهذا يبصر شخصاً من بعد فيدري[٢] شخصيته ويشك[٣] في لونه وصغره وكبره كما ذكرنا اسباب ذلك ثم يدرك بعد[٤] شكله ولونه فعرف ان الاشكال والالوان غير والجسم من حيث هو جسم غير في البصر وقد ادركهما البصر جميعاً فلا بد من مصحح جامع

---

٤) ب (؟ف) انحسم — ٥) ب ف وانحسر بصر — ٦) ف بحس — ٧) ف ز فيهما — ٨) ف فقلنا — ٩) ب ف وجه — ١٠) ف احتلفت — ١١) ب فيصح ف يصح — ١٢) ف الحاضر

٤٣٨ ١) ا (مضطرب) يدرك ادراكه لحجمية الجوهر (ولعلّه الصواب) — ٢) ب فندرك ف فليدرك افتدري — ٣) ا وتشك — ٤) ف بعده —

بينهما وذلك ما عيناه ولذلك[٥] قلنا ان اللون والمتلون لن يصلح[٦] ان يكون علة لانه تركيب في العلة ومع كونه تركيباً هو تشكيل فانهم يقولون المصحح هو اللون او المتلون فلا العلة المركبة صالحة ولا التشكيل في العلة مستعمل فبطل[٧] ما نصبوه علة وصح ما نصبناه

وقولهم لم[٨] تتعلق الروئية[٨] بجميع الاعراض[٩]

قلنا[١٠] ولو تعلقت حساً بجميع الاعراض ما كنا نحتاج الى طلب العلة كما لم نحتج الى طلب العلة [١٠] لتعلق العلم بالمعلوم اذ تعلق بكل ما يصح ان يعلم معدوماً او موجوداً[١١] محالا او ممكناً لكنا نطلب العلة

٤٣٩ لانها تعلقت بالبعض وكما تعلقت ببعض الاعراض تعلقت بجميع الاجرام فطلبنا جامعاً ولم نظفر[١] بجامع بين الجواهر وبعض الاعراض كما صاروا اليه من اللون والمتلون فان الروية تعلقت باللون[٢] كما تعلقت بالاجتماع[٢] والافتراق والمماسة والمحاذاة[٣] وهي اعراض وراء اللون فلم يكن بد من تعميم الحكم في كل عرض لعموم الجامع بين الجنسين ولا اشكال في هذه المسئلة سوى هذه المنزلة وهي ورطة[٤] العقول فليتحرز فيها تحرز[٥] الماشي في الوحول[٦]

واما الجواب عن الاعتراض الرابع نقول الحدوث ليس يصلح ان يكون مصححاً على المذهبين اما على مذهبكم فلان بعض

---

٥) ب ف ولهذا المعنى — ٦) ب ف يصح — ٧) ف وباطل — ٨) ا س — ٩) ف العلم — ١٠..١٠) ف س وب س ايضاً من «كما» — ١١) ف ز او

٤٣٩ ١) ف يظفر — ٢...٢) ف بالكون كما تعلقت باللون وتعلقت بالاجماع للاجتماع ٣) ا والمجاورة — ٤) ف فرطة — ٥) ب ف فليحترز ... احتراز — ٦) ف الوصل —

الاعراض[7] يستحيل رؤيته فلو كان الحدوث مصححاً لصح تعلق الروية بكل محدث واما على مذهب ابي الحسن فلان الحدوث وجود مسبوق بعدم والعدم لا تأثير له فبقي الوجود مصححاً

وقولهم معنى قولنا[8] مسبوق بعدم انه وجود مخصوص لا وجود عام مطلق والوجود المخصوص باعتبار الحدوث علة مصححة

قيل الخصوص في الوجود يجب ان يكون بصفة وجودية راجعة الى الوجود حتى يصح[9] موثرًا[10] في اثبات الحكم وسبق العدم لا يصلح[11] ان يكون موثرًا في اثبات الصلاحية والصحة للروية فبقي الوجود ٤٤٠
المطلق ونعني[1] بالصفة الوجودية ان يخصص الوجود مثلا بانه جوهر او عرض والعرض بانه كون او لون فهذه الاعتبارات مما توثر فاما العدم السابق[2] فلا تأثير له والوجود باعتبار عدم سابق لا يكتسب اعتبارًا ووجهاً الا احتياجاً الى موجِد[3] وهو باعتبار هذا[4] لا يصلح[5] ان يكون مصححًا للروية والادراك

واما الجواب عن الاعتراض الخامس نقول الروية من جملة الحواس الخمس لكن الحواس مختلفة الحقايق والادراكات ولكل حاسة خاصية لا يشركها[6] فيها غيرها وليس منها[7] حاسة تتعلق بجنسي الجوهر والعرض على وتيرة واحدة بل كلها تتعلق باعراض ومن شرط تعلقها اتصال جسم بجسم حتى يحصل ذلك الادراك عن السمع فانه لا

---

٧) ف ز مما — ٨) ب ف ز انه — ٩) ب ز ان يكون — ١٠) ف موثر — ١١) ف يصح

٤٤٠ ١) ا وبقي — ٢) ب ف ز على الوجود — ٣) ف وجود — ٤) ا باعتباره وهذا — ٥) ف يصح — ٦) ف يشاركها — ٧) ا فيها —

يستدعي اتصال جسم بجسم ضرورة بل هو ادراك محض كالروية

ثم اختلف راى[٨] العقلاء في ان[٨] المصحح[٩] للسمع ما هو فمنهم من قال هو الوجود كالمصحح للروية ومنهم من قال المصحح كونه موجودًا باعتبار كون المسموع كلاماً والكلام قد يكون عبارة

٤٤١ لفظية وقد يكون نطقاً نفسياً وكلاهما مسموعان ونحن كما[١] اثبتنا كلاماً في النفس [٢]ليس بحرف[٢] ولا صوت كذلك نثبت سماعاً في النفس ليس بحرف ولا صوت ثم ذلك السماع قد يكون بواسطة وحجاب وقد يكون بغير واسطة وحجاب [٣]مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ ٱللّٰهُ إِلا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا[٤] فالوحي ما يكون بغير واسطة وحجاب كما قال تعالى [٥]فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم[٦] نفث في روعي[٧] وقد يكون من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلم وكلمه ربه وقد يكون بواسطة رسول وحجاب كما قال تعالى أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا وبالجملة نحن نعقل في المشاهد كلاماً في النفس ونجده من انفسنا كما اثبتناه ثم يعبر اللسان عنه بالعبارة الدالة عليه ثم يسمع السامع فيصل بعد الاستماع[٨] الى النفس[٩] فقد وصل الكلام الى النفس بهذه الوسايط فلو قدرنا ارتفاع هذه[١٠] الوسايط كلها من البين حتى تدرك النفس ما كانت النفس الناطقة المتكلمة مشتملة عليه فتحقق كلام في جانب[١١] المتكلم وسماع في

---

٨) ف سـ — ٩) ب ف ز لتعلق (السمع)

٤٤١ ١) ف سـ — ٢...٢) ف بلاحرف — ٣) ٤٢,٥٠ — ٤) ا ز فَيُوحِيَ

٥) ٥٣,١٠ — ٦) ا ز في الحاشية ان روح القدس — ٧) ف روحي — ٨) ف السماع — ٩) ب ف ز فتدركه النفس — ١٠) ب ف سـ — ١١) ا الجانب —

جانب[11] المستمع ولا حرف ولا صوت ولا لسان ولا صماخ[12] فاذا
تصور مثل ذلك في الشاهد حمل استماع موسى[13] كلام الله[14] على ذلك
وعن[15] هذا قـال إِنِّي ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي[16]
فالرسالات بواسطة الرسل والكلام من غير واسطة لكنه من[17] وراء
حجاب واما في حقنا فكلام الله تعالى مسموع باسماعنا مقروء بالسنتنا ٤٤٢
محفوظ في صدورنا وقد تبين الفرق بـين القراءة والمقروء في مسئلة
الكلام

ومما تمسك به الاشعري في جواز روية الباري جل جلاله سؤال موسى عليه السلم رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ[1] وجواب الرب تعالى لَنْ تَرَانِي[1] ووجه الاستدلال ان موسى عليه السلم هل[2] كان عالماً بجواز الروية ام كان جاهلًا بذلك فان كان جاهلًا فهو غير عارف بالله تعالى حق معرفته وليس يليق ذلك بجناب[3] النبوة وان كان عالماً بالجواز فقد علمه على ما هو به والسؤال بالجايز يكون لا بالمستحيل[4] وجواب الرب تعالى لَنْ تَرَانِي يدل على الجواز ايضاً فانه ما قال لست بمرئي[4] لكنه اثبت العجز او عدم الرويـة من جهة الرائي وعن هـذا قال وَلَٰكِنِ ٱنْظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي اذ الجبل لما لم يكن مطيقاً للتجلي مع شدته وصلابته فكيف يكون البصر مطيقاً فربط المنع[5] بامر جايز ومع جوازه أحال المنع على ضعف الالة

١٢) ف اصماخ — ١٣) ف ز من — ١٤) رب العالمين — ١٥) ا وعد ب وعلى — ١٦) ٧,١٤١ (ا برسالتي) — ١٧) ف في

٤٤٢ ١) ٧,١٣٩ — ٢) ا ــ — ٣) ف بجاب — ٤...٤) ف ــ — ٥) ا المعنى

لا على منع[6] الاستحالة اليس لو كان السؤال ارني انظر الى وجهك او الى شخصك وصورتك لم يكن الجواب بقوله لَنْ تَرَانِي بل[7] لست بذي شخص وصورة ووجه ومقابلة فدل ان السؤال كان بامر جايز
٤٤' فتحقق[8] الجواز وان قيل لن للتأييد فهو محال من وجهين احدهما ان لن للتأكيد لا للتأييد اليس قال إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا[1] وهو جايز غير محال والثاني انه وان كان للتأييد فليس يدل على منع الجواز بل يدل على منع وقوع الجايز وانما استدللنا بالاية لاثبات الجواز وتأييد لن لا ينافيه

فانه قيل سأل الروية لقومه لا لنفسه وانما سالها الزامًا عليهم بقول الله سبحانه لَنْ تَرَانِي حيث قالوا أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً[2]

فيه هذا ما يخالف الظاهر من كل وجه ومع مخالفته لا يجوز ان يسأل النبي سؤالا محالا لقومه وقرينة المقال تدل على ان السؤال كان مقصورًا عليه من كل وجه اذ قال وَلَـٰكِنِ ٱنْظُرْ الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني الى اخر الاية ومنع موسى لا ينتهض[3] الزاماً على القوم بل تقرير الحجة القاطعة على ان الله تعالى لا يجوز ان يكون مرئيًا يكون الزاماً فكيف نجا[4] موسى من السؤال بلن تراني ولكن انظر الى الجبل ولم ينج قومه[5] من السؤال في قولهم أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً[6] إلا بالصاعقة المهلكة والعذاب الاليم ولما[7] قال قومه ٱجْعَل لَّنَا إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ لم يلزمهم بالسؤال عن الله تعالى بل

— ٦) ب معنى — ٧) ف ز باني — ٨) ب ز ان الجواب كان بامر جائز فتحقق
٤٤٣ ١) ١٨,٦٦ — ٢) ٤,١٥٢ — ٣) ف لن — ٤) ا نجى — ٥) ف فوجه
— ٦) ٤,١٥٢ — ٧) ف ـ —

اجابهم في الحال إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ اذ كان السؤال محالا فكذلك الروية لو كانت مستحيلة لاجابهم في الحال ورفع شبههم[8] بالمقال ومثل[9] هذه الحالة لو قدرت المعتزلة[1] ما استجازوا تاخير البيان عن وقت ٤٤٤ الحاجة ولعدوا سؤال المسوول من[2] مسوول آخر اتهاما آخر على شبهة قد تحققت لهم

ومما[3] تمسك به قوله تعالى وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ[4] والنظر اذا تعرى عن الصلات كان بمعنى الانتظار واذا وصل بلام[5] كان بمعنى الانعام واذا وصل بفي كان بمعنى التفكر والاستدلال واذا وصل بالى تعين للروية ولا يجوز حمله على الثواب فان نفس روية الثواب لا يكون انعاماً وقد اورد[6] النظر في معرض الانعام واللفظ نص في روية[7] البصر بعد ما نفيت عنه التاويلات الفاسدة

واعلم ان هذه المسألة سمعية[8] اما وجوب[9] الروية فلا شك في كونها سمعية واما جواز الروية فالمسلك العقلي ما ذكرناه وقد وردت عليه تلك[10] الاشكالات ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون ولا تحركت الافكار العقلية الى التفصي عنها كل الحركة فالاولى بنا ان نجعل الجواز ايضاً مسئلة سمعية واقوى الادلة السمعية[11] فيها قصة موسى عليه السلم وذلك مما يعتمد كل الاعتماد عليه[12]

---

٨) ف شبهتهم — ٩) ف ومثال

٤٤٤ ١) ا للمعتزلة — ٢) ف عن — ٣) ف وما — ٤) ٧٥,٢٢ ف ناظرة... ناضرة — ٥) ا بالامر ب بالسلام ف بالكالم — ٦) ب افرد — ٧) ف الروية — ٨) ف سمعت — ٩) ا ز (في الهامش) وقوع — ١٠) ف ملك (كذا) — ١١) ا سـ — ١٢) ب ف سـ ب ز والله اعلم بالصواب

القاعدة السابعة عشر

٤٤٥ في الحسن والقبح

وبيان انه لا يجب على الله تعالى شيء من قبيل[1] العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع[2]

مذهب اهل الحق ان العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً على معنى ان افعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً بحيث لو اقدم عليها[3] مقدم او[4] احجم عنها محجم استوجب على الله ثواباً او عقاباً وقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله[5] واذا ورد الشرع بحسن وقبح لم يقتض قوله صفة للفعل[6] وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا اذا حكم به اكتسبه صفة فيوصف به حقيقة وكما ان العلم لا يكسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة كذلك القول الشرعي والامر الحكمي لا يكسبه صفة ولا يكتسب

٤٤٥ ١) ف قبل — ٢) ب ف السمع (ولعله صواب) — ٣) ا سه — ٤) ا واحجم — ٥) ب ف ز تم — ٦) ب ف الفعل —

عنه صفة وليس لمتعلق[٧] القول من القول صفة كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة

وخالفنا في ذلك الثنوية والتناسخية والبراهمة والخوارج[٨] والكرامية والمعتزلة فصاروا الى ان العقل يستدل[٩] به حسن الافعال وقبحها على معنى انه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح والافعال على صفة[١] ٤٤٦
نفسية من الحسن والقبيح واذا ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها ثم من الحسن والقبح ما يدرك عندهم ضرورة كالصدق المفيد والكذب الذي لا يفيد فائدة ومنها[٢] ما يدرك نظراً بان يعتبر الحسن والقبح في الضروريات ثم يرد اليها ما يشاركها في مقتضياتها ثم يرتبون على ما ذكرناه قولهم في الصلاح والاصلح واللطف والثواب والعقاب

وقد فرق ابو الحسن الاشعري بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به فقال المعارف كلها انما تحصل بالعقل لكنها تجب بالسمع وانما دليله في هذه[٣] المسئلة لنفي الوجوب التكليفي بالعقل[٤] لا لنفي حصول[٥] العقلي عن العقل

قال اهل الحق لو قدرنا انساناً[٦] قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير ان يتخلق[٧] باخلاق قوم ولا تأدب باداب الابوين ولا تزيا بزي الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه امران احدهما

---

٧) ف له تعلق — ٨) ف الخوارجة — ٩) ف يدرك

٤٤٦ ١) ب ف صفات — ٢) ف ومنهم — ٣) ا سـ — ٤) ف بالعقلي — ٥) ا المصول — ٦) ب ف لو قدر الانسان وقد — ٧) ب ف يخلق

ان الاثنــين اكثر من الواحد والثاني ان الكذب قبيح بمعنى انــه
يستحق من الله تعالى لوماً عليه لم يشك انــه لا يتوقف في الاول
ويتوقف في الشـاني ومن حكم بان الامرين سيان بالنسبة الى عقله
٤٤٧ خرج عن قضايا العقول وعاند عناد الفضول[1] اولم يتقرر عنده ان الله
تعالى لا يتضرر بكذب ولا ينتفع بصدق فان القولـين في حكم
التكليف على وتيرة واحدة ولم[2] يمكنه ان يرجح احدهما على الثاني
بمجرد عقله

والذي يوضحه ان الصدق والكذب على حقيقة ذاتية لا تتحقق ذاتهما الا بان كان تلك الحقيقة مثلًا كما يقال ان الصدق اخبار عن امر على ما هو به والكذب اخبار عن امر على خلاف ما هو به ونحن نعلم ان من ادرك هذه الحقيقة عرف التحقق[3] ولم يخطر بباله كونه حسناً او قبيحاً فلم يدخل الحسن والقبيح اذًا في صفاتهما الذاتيـة التي تحققت حقيقتهما ولا لزمتهما[4] في الوهم بالبديهـة كما بينا ولا لزمها في الوجود ضرورة فان من الاخبار الصادقـة[5] ما يلام عليها كالدلالة على نبي هرب من ظالم ومن الاخبار التي هي كاذبـة ما يثاب عليها مثل انكار الدلالة عليه فلم يدخل كون الكذب قبيحًا في حد الكذب ولا لزمه[6] في الوهم ولا لزمه في الوجود فلا يجوز ان يعد من الصفات الذاتية التي تلزم النفس وجودًا وعدماً عندهم ولا يجوز ان يعد من الصفات التابعة للحدوث فلا يعقل بالبديهة ولا

---

٤٤٧ ١) ب ف ز كيف (ولم يقرر) — ٢) ب ف لم — ٣) ف المحقق —
٤) ا لزمها — ٥) ب ف التي هي صادقة — ٦) ف ولازمه —

بالنظر فان النظري لا بد وان يرد الى الضروري البديهي واذا[٧] لا بديهي فلا مرد له اصلًا فلم يبقَ لهم الا استرواح الى عادات الناس ٤٤٨
من تسمية ما يضرهم قبحًا وما ينفعهم حسنًا ونحن لا ننكر امثال تلك الاسامي على انها تختلف بعادة قوم دون قوم[١] وزمان وزمان ومكان ومكان واضافة واضافة وما يختلف بتلك النسب والاضافات لا حقيقة لها في الذات فربما يستحسن قوم ذبح الحيوان وربما يستقبحه قوم وربما يكون[٢] بالنسبة الى قوم وزمان ومكان حسنًا وربما يكون[٣] قبيحاً لكنا وضعنا الكلام في حكم التكليف بحيث يجب الحسن فيه وجوباً يثاب عليه قطعاً ولا يتطرق اليه لوم اصلًا ومثل هذا لا يمتنع[٤] ادراكه عقلا هذه هي طريقة اهل الحق على احسن ما تقرر واوضح ما تحرر

وقالت الطوائف المخالفات نحن نعارض الامرين اللذين عرضا على العقل الصريح بامرين اخرين نعرضهما عليه فنقول العاقل[٤] اذا سنحت له حاجة وامكن قضاؤها بالصدق كما امكن قضاؤها بالكذب بحيث تساويا في حصول الغرض منهما كل التساوي كان اختياره الصدق[٥] اولى من اختياره الكذب فلولا ان الكذب عنده[٦] على صفة يجب[٥] الاحتراز عنه والا لما رجح الصدق عليه

قالوا وهذا الفرض في حق من لم تبلغه الدعوة او في حق من انكر الشرايع حتى لا يلزم كون الترجيح بالتكليف وعن هذا ٤٤٩

---

٧) ا ولا ب واذ لا ف فاذا لا

٤٤٨ ١) ف وقدم — ٢) ا كان — ٣) ف هذا المنبع — ٤) ف ز منا — ٥) ب ف ز عنده — ٦) ب ف –

صادفنا العقلاء يستحسنون انقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان

واوضح من هذا كله انا نفرض الكلام في عاقلين[1] قبل ورود الشرع يتنازعان في[2] مسئلة تنازع النفي والاثبات فلا شك انهما يقسمان[3] الصدق والكذب ثم ينكر احدهما على صاحبه قوله[3] انكار استقباح ويقرر كلامه تقرير استحسان حتى يفضي الامر بينهما من الانكار قولا[4] الى المخاصمة فعلا وينسب كل واحد منهما صاحبه الى الجهل ويوجب عليه الاحتراز عنه ويدعوه الى مقالته[5] ويوجب عليه التسليم فلو كان الحسن والقبيح مرفوضاً من كل جهة[6] لارتفع التنازع وامتنع الاقرار والانكار

وقولكم مثل هذا في العادة [7]جائز جاز[7] ولكنه في حكم التكليف ممتنع

قلنا ليس ذلك[8] مجرد العادة بل هو العقل الصريح[9] القاضي على كل مختلفين في مسئلة بالنفي والاثبات وما حسن في العقل حسن في الحكمة الالهية وما حسن في الحكمة وجب وجوب الحكمة لا وجوب التكليف فلا يجب على الله تعالى شيء تكليفاً ولكن يجب له من حيث الحكمة تقريراً او تدبيراً

٤٥٠ *قالوا* لو رفعنا الحسن والقبح من الافعال الانسانية ورددناهما الى الاقوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي نستنبطها من الاصول

---

٤٤٩ ١) ب العاقلين — ٢) ا ـ — ٣) ا يقتسمان — ٤) ب ف ـ — ٥) ف مقابلته — ٦) ف وجه — ٧...٧) ا جار — ٨) ا كذلك — ٩) ب ف صريح العقل

الشرعية حتى لا يمكن ان يقاس فعل على فعل وقول على قول ولا
يمكن ان يقال لم ولانه اذ لا تعليل للذوات ولا صفات للافعال[1]
التي هي عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ويقاس عليها امر
متنازع فيه[2] وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث اثباتها ورد[3]
الاحكام الدينية من حيث قبولها

وزادت الفلاسفة على المعتزلة حجة وتقريرًا قالوا قد اشتمل
الوجود على خير مطلق وشر مطلق وخير وشر ممتزجين فالخير المطلق
مطلوب العقل لذاته والشر المطلق مرفوض العقل لذاته والممتزج فمن
وجه ومن وجه[4] ولا يشك العاقل في ان العلم بجنسه ونوعه خير
محمود ومطلوب والجهل لجنسه ونوعه شر مذموم غير مطلوب وكل
ما هو مطلوب العقل فهو مستحسن عند العقلاء وكل ما هو مهروب
العقل فهو مستقبح عند الجمهور والفطرة السليمة داعية الى تحصيل
المستحسن ورفض[5] المستقبح سوى حمله عليه شارع[6] او لم يحمله ثم
الاخلاق الحميدة والخصال الرشيدة من العفة والجود والشجاعة
والنجدة مستحسنات فعلية واضدادها مستقبحات علمية[7] وكمال حال ٤٥١
الانسان ان تستكمل النفس قوتي العلم[1] الحق والعمل الخير تشبيهًا
بالاله تعالى والروحانيات[2] العلوية بحسب الطاقة والشرائع انما ترد
بتمهيد ما تقرر[3] في العقول لا بتغييرها[4] لكن العقول الجزئية[5] لما

---

٤٥٠ ١) ف الافعال — ٢) ب ف عليه — ٣) ا ورود — ٤) ف ووجه —
٥) ا ورفع — ٦) ف ز وشرع ا تنازع — ٧) ف عملية
٤٥١ ١) ف العالم — ٢) ب وبالروحانيات — ٣) ب ف بتقرير ما تمهّد —
٤) ا تغييرها — ٥) ب ف الجزوية —

كانت قاصرة عن اكتساب المعقولات باسرها عاجزة عن الاهتداء الى المصالح الكلية الشاملة لنوع الانسان وجب من حيث الحكمة ان يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يحملهم على الايمان بالغيب جملة ويهديهم الى مصالح معاشهم ومعادهم تفصيلًا فيكون قد جمع لهم بين خصلتي العلم والعمل على مقتضى العقل وحملهم على التوجه الى الخير المحض والاعراض عن الشر المحض استبقاء[٤] لنوعهم واستدامة[٥] لنظام العالم ثم ذلك الشارع يجب ان يكون من بينهم مميزا[٦] بايات تدل[٧] على انها من عند ربه راجحًا عليهم[٨] بعقله الرزين ورأيه المتين ولفظه المبين وحدسه النافذ[٩] وبصره الناقد وخلقه الحسن وسمته الارصن يلين لهم في القول ويشاورهم في الامر ويكلمهم على مقادير عقولهم ويكافهم بحسب طاقتهم ووسعهم كما ورد فى الكتاب أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ[١٠]

٤٥٢ قالوا وقد اخطأت المعتزلة حيث ردوا القبح والحسن الى الصفات الذاتية للافعال وكان من حقهم تقرير ذلك في العلم والجهل اذ الافعال تختلف بالاشخاص والازمان وسائر الاضافات وليست هي على صفات نفسية لازمة لها[١] لا تفارقها البتة

واخطات الاشعرية حيث رفعتها عن العلم الذي ليس في نوعه [٢]ذميم وعن الجهل الذي لبس في نوعه[٢] حميد اذ السعادة والشقاوة

٦) ب ف مميزا من بينهم — ٧) ف س — ٨) ف عليه — ٩) ا الناقد — ١٠) ١٦,١٢٦

٤٥٢ ١) ف ز بحيث — ٢...٢) ب س —

الابديـة مخصوصتان بها مقصورتان عليها والافعال معينات أو مانعات بالعرض لا بالذات وتختلف بالنسبـة الى شخص وشخص وزمان وزمان

ثم زادت الصابئة على الفلاسفة بان قالوا كما[3] كانت الموجودات في العالم السفلي مرتبة على تأثـير الكواكب والروحانيـات التي هي مدبرات للكواكب[4] وفي اتصالاتها نظر نحس وسعد وجب ان يكون في اثرها[5] حسن وقبح في الخلق والاخلاق والعقول الانسانية متساوية في النوع فوجب ان يدركها كل عقل سليم وطبع قويم ولا تتوقف معرفة المعقولات على من هو مثل ذلك العاقل في النوع مَا هَذَا إِلّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ[6] فنحن لا نحتاج الى من يعرفنا حسن الاشياء وقبحها وخيرهـا وشرها ونفعها وضرها وكما كنـا نستخرج بالعقول من طبايع الاشياء[1] منافعها ومضارها كذلك نستنبط[2] ٤٥٣
من افعال نوع الانسان حسنها وقبحها فنلابس[3] ما هو حسن منهـا بحسب الاستطاعة ونجتنب ما[4] قبح منها بحسب الطاقة فلا نحتاج الى شارع متحكم على عقولنا بما[5] يهتدى ولا يهتدي أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا[6] وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ[7] فهذه مقالة القوم ولها شرح ذكرناه في كتابنا الموسوم بالملل والنحل[8]

وزادت التناسخية على الصابئة بان قالت نوع الانسان لمـا كان

---

٣) ا لمّا — ٤) ب ف وكان — ٥) ب ف اثارها — ٦) ٣٤,٢٣
٤٥٣ ١) ا ر و — ٢) ا استنبط — ٣) ا فيلابس — ٤) ف مما —
٥) ف به — ٦) ٦٤,٦ — ٧) ١٣,٣٦ — ٨) ا هكتاب النحل والملل راجع الى ص ١٨ —

موصوفاً بنوع اختيار في افعاله مخصوصاً بنطق وعقل في علومه واحواله ارتفع عن الدرجة الحيوانية[9] استسخاراً لها فان كانت اعماله على مناهج الدرجة الانسانية ارتفعت الى الملكية[10] او الى النبوة وان كانت على مناهج الدرجة الحيوانية انخفضت[11] الى الحيوانية او الى اسفل وهو ابداً في احد امرين اما فعل الجزاء او جزاء على فعل كما يقولون كرد وپاداشت فما بالنا نقول محتاج[12] في افعاله واحواله الى شخص مثله يقبح ويحسن[13] فلا العقل يحسن ويقبح ولا الشرع لكن حسن افعاله جزاء على حسن افعال[14] غيره وقبح افعاله كذلك وربما يصير حسنها وقبحها صوراً[15] حيوانية وربما يصير الحسن والقبح في
٤٥٤ الحيوانية[16] افعالا انسانية وليس بعد هذا العالم عالم جزا يحكم فيه ويحاسب ويثاب ويعاقب[1]

وزادت البراهمة على التناسخية بان قالوا نحن لا نحتاج الى شريعة وشارع اصلاً فان ما يأمر به النبي لا يخلو اما ان يكون معقولا او لا يكون[2] معقولا فان كان معقولا فقد استغنى بالعقل عن النبي وان لم يكن معقولا لم يكن مقبولا

اجاب اهل الحق عن مقالة كل فرقة فقالوا للمعتزلة المعارضة غير صحيحة فان ما ذكرناه من الفرق بين العلم بان[3] الاثنين اكثر من الواحد والحكم بان الكذب قبيح ظاهر لا مراء[4] فيه وما ذكرتموه

—— ٩) ب ف ز ارتفاع —— ١٠) ف الملايكة —— ١١) ب انحطت ف انخفضت —— ١٢) ب ف نحتاج —— ١٣) ف يحسن فعله او يقبح —— ١٤) ف افعاله —— ١٥) ف صور —— ١٦) ب ف الحيوانيات

٤٥٤ ١) راجع الى الملل ص ١٩٧ —— ٢) ب ف لم يكن —— ٣) ف بين —— ٤) ب ف مرية ——

غير مسلم فانه يستوي عند صاحب الحاجة طرفا[٥] الصدق والكذب
وان اختار الصدق لم يكن اختياره امرًا ضروريًا ولا يقارنه[٦] العلم
بوجوب اختياره ضرورة ولو استروح[٧] اليه فلداعٍ او اعتياد او
غرض يحمله على ذلك ومن استوى عنده الصدق والكذب في[٨]
الملام في الحال والعقاب في ثاني الحال لم يرجح احدهما على الثاني لامر
في ذاته

واما استحسان العقلاء انقاذ الغرقى[٩] واستقباحهم للعدوان
فلطلب ثناء يتوقع[١٠] منهم على ذلك الفعل وذم على الفعل الثاني ومثل
هذا قد سلّمناه ولكنا فرضنا القول في حكم التكليف[١١] هل يستحق
على الله ثواب وعقاب[١] بعد ان علم انه لا يلحقه ضرر ولا نفع من فعله ٤٥٥

واما المتنازعان بالنفي والاثبات في امر معقول قبل ورود
الشرع وانكار كل واحد منهما على صاحبه فسلم لكن الكلام
وقع في حق الله تعالى[٢] هل يجب عليه ان يمدح ويذم ويثيب ويعاقب
على ذلك الفعل وذلك غيب عنا فبم يعرف انه يرضى عن احدهما
ويثيبه على فعله ويسخط على الثاني ويعاقبه على فعله ولم يخبر عنه مخبر
صادق ولا دل على رضاه وسخطه فعل ولا اخبر عن محكومه ومعلومه
مخبر ولا امكن ان تقاس افعاله على افعال العباد فانا نرى[٣] كثيرًا
من الافعال تقبح منا ولا تقبح منه كايلام البري واهلاك الحرث
والنسل الى غير ذلك وعليه يخرج انقاذ الغرقى[٤] والهلكى فان نفس

---

٥) ا طرفي — ٦) ف يفارقه — ٧) ف واستروح — ٨) ا والملام — ٩) ا الغرقا — ١٠) ب ز والهلكى — ١١) ب ف ز انه

٤٥٥ ١) ا ـ — ٢) ب ف ز انه — ٣) ب ف لنرى —

الاغراق والاهلاك يحسن منـه تعالى ولا يقبح وذلك منـا قبيح والانقاذ ان كان حسنا[5] فالاغراق يجب ان يكون قبيحا فان قـدر في ضمن اهلاكه سر[6] لم نطلع عليه او غرض[7] لم نوصله اليه الا بـه فليقدر في اهلاكنا كذلك والفعل من حيث الصفات النفسية واحد فلم قبح من فاعل وحسن من فاعل .

واما ما قـدروه من تنازع المتنازعين في مسئلة عقليـة فذلك
٤٥٦ لعمري من مستحسنات العقول[1] من حيث ان احدهما علم والثاني جهل لا من حيث ان احـدهما مكتسب له مستوجب على كسبه ثواباً على الله تعـالى لانهما وان اقتسما صدقاً وكذباً وعلماً وجهلاً لم يستوجبا بشروعهما في النظر ومخاصمتهما على تجاذب الكلام[2] على الله تعالى ثواباً وعقاباً ولم يعرف بمجرد المنـاظرة ان[3] حكم الله في حقهما[4] اذا كان الشروع جايزًا او محرماً بل يتعارض الامر بين الجواز والتحريم فوجه الجواز فيه[5] انه اشتغال بالنظر والنظر متضمن للعلم والعلم محمود لنفسـه وجانسه[6] والطريق المحمود محمود ووجـه التحريم فيـه انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه واشتغال بالنظر وهو مخاطرة وربمـا يخطي وربما يصيب وان اخطأ فربما يحصل[7] له الجهـل والجهل مذموم لجنسه ونفسه فمن هذا الوجه اوجب العقل التوقف[8] ومن ذلك الوجه اوجب الشرع[9] والامر فيه متعارض وما يستقبح

---

٤) ب ف ز تخليص — ٥) ف حسنة — ٦) ف شر — ٧) ف عوض
٤٥٦ ١) ب ف العقل — ٢) ا الكلام — ٣) ا سـ — ٤) ا حقهما ما ذا لو — ٥) ا سـ — ٦) ا ب ز مخاطره — ٧) ب ف حصل — ٨) ف التوقيف — ٩) ف الشروع —

احدهما من الثاني ليس استقباحًا يتنازع فيه

وقولهم [١٠] ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة فيجب على [١١] الله حكمة لا تكليفا [١٠]

قلنا ما المعنى بقولكم يجب على [١١] الله تعالى من حيث الحكمة وما معنى الحكيم والحكمة فان عندنا وقوع الفعل على حسب العلم حكمة سواء كان فيه مصلحة وغرض او لم يكن بل لا [١٢] حامل للمبدع الاول على ما [١] يفعله فلو [٢] كان فالحامل فوقه والداعي اعلى منه بل فعله ٤٥٧ وصنعه على هيئة يحصل منها [٣] نظام الموجودات باسرها من غير ان يكون له حامل من [٤] خارج وغرض وداع من الغير والحكيم من فعل فعلًا على مقتضى علمه والحسن والاحكام في الفعل من اثار العلم واما الغير اذا فعل فعلًا مستحسناً عنده من غير اذن المالك فليس من الحكمة وجوب المجازاة [٥] على ذلك الفعل خصوصاً والمالك لم ينتفع بذلك المستحسن ولا اكتسب [٦] زينةً وجمالًا والحال عنده ان فعل وان لم يفعل على وتيرة واحدة

وبقي انه يقال اذا [٧] لم يرجع الى المالك نفع ولا ضرر فربما يرجع الى الفاعل فيعارض بان يقال ذلك الفعل في الحال مشقة وكلفة مع جواز ان يخطئ فيعاقب في ثاني الحال حساب وكتاب مع جواز ان يثاب على الصواب فاي عقل يخاطر هذه المخاطرة ويقتحم هذا

---

١٠) ا ب ما يحسن في العقل يحسن فى الحكمة فيجب على الله حكمة لا تكليفا — ١١) ف لله — ١٢) ف بالا

٤٥٧ ١) ب ف شي — ٢) ف وان — ٣) ا منه — ٤) ف ز غير — ٥) ب المجادلة — ٦) ف كسب — ٧) ب ف ان —

الاقتحام وان رجعوا الى عادات الناس في شكر المنعم والثناء على المحسن والتعبد للمالك والعباد[٧] للملوك انها من مستحسنات العقول

والجواب عنه من وجهين احدهما ان العادة لا تكون دليلًا عقليًا يلزم[٨] الحكم به ضرورة بل العادات متعارضة والشكر والكفر
٤٥٨ سيان في حق من لا ينتفع بشكر ولا يتضرر بكفر والثاني ان الشكر على النعمة لا يستوجب بسببه نعمة اخرى بل هو قضاء لواجب ثبت عليه اذا ادّى ما وجب[١] عليه لم يستوجب[٢] بذلك زيادة نعمة فلا يجب على الله تعالى ثواب بسبب شكر النعمة ولهذا نقول من انفق جميع عمره في شكر سلامة[٣] عضو واحد كان يعد مقصرا فاذا[٤] قابل قليل شكره بكثير نعم[٥] الله تعالى كيف يكون يعد موفرًا وكيف يستحق على المنعم زيادة نعمه وكذلك حكم[٦] جميع العبادات في مقابلة النعم[٧] السابغة قليل في كثير ولا يستوجب بسببها ثواب

ثم نقول الواجب[٨] في حق الله تعالى غير معقول على الاطلاق والاستحقاق[٩] للرب على العبد غير مستحيل[٩] حمله فانه ما من وقت من الاوقات الا ويتقلب العبد في نعم كثيرة من نعم الله تعالى ابتداء باجزل المواهب وافضل العطايا من حسن الصورة وكمال الخلقة وقوام[١٠] البنية واعداد الالة واتمام الاداة وتعديل القناة نعم وما متعه به من ارواح الحيوة وفضله به من[١١] حياة الارواح وما كرمه به من

---

٧) ف الى ب (ثانية) والقياد لعله والعناد للمملوك (ن) — ٨ ف ز لا

٤٥٨ ١) ب ف سـ — ٢) ا يجب — ٣) ف سلامته — ٤) ف اذن — ٥) ب بكثرة نعمة — ٦) ف سـ — ٧) ف المنعم — ٨) ب ف الوجوب — ٩...٩) ب ف للعبد على الرب مستحيل حملة — ١٠) ا وكمال — ١١) ا وحياة —

قبول العلم وادابه[١٢] وهدايتـه الى معرفتـه التي هي اسنى جوائزه وحبايه وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ ٱللهِ لَا تُحْصُوهَا[١٣] فلا ابتدا الانعام واجب[١٤] عليه فعلا[١٥] ولا[١٦] اذا قابل نعمة بشكر يسير كان الثواب واجباً عليه لانه يُعد مقصرًا في اداء شكر ما انعم عليه فكيف يستحق نعمة ٤٥٩
اخرى فمن هذا الوجه لا يثبت قط[١] استحقاق العبد ولا يتحقق قط وجوبه[٢] على الرب ثم ان سلم تسليم جـدل انه يستحسن من حيث العادة الشكر على النعم فكذلك يستحسن من حيث[٣] العادة ان يتقابل العوضان ويتماثل الامران قدرًا وزمـاناً ولا يتصور ان يقع[٤] التقابل والتماثل[٥] بين اكثر كثير النعم وبين اقل قليلهـا ولا يتحقق التعاوض[٦] بين سرمدي الوجود دواماً وبين ما لا يثبت لـه وجود الا لحظة او خطرة او لفظة كما[٧] يقتضى العقـل ايجاب شيء في مقابلة شيء مكافاة وجزا كذلك يقتضى اعتبار قدر الشيء في مقابلة قدر وبالاتفاق لم يعتبر القدر فيجب ان لا يعتبر الاصل فان كنا[٨] نستفيد الوجوب من العقل ونعتبر[٨] العقل بالعادة فهذا هو قضيـة العقل والعادة صدقا فكيف يثبت مثله[٩] استحقاق العبد[١٠] وجوباً على الله[١٠] تعالى

واما الوجوب على العبد والاستحقاق لله تعالى فليس من قضايا

---

١٢) ف وآدابه — ١٣) سورة ١٤،٣٧ — ١٤) ب ف كان واجبا — ١٥) ب ف عقلا — ١٦) ف —

٤٥٩ ١) فى ا بعد «الوجه» — ٢) ف وجوب — ٣) ا يحسن فى — ٤) ب ز به — ٥) ا — ٦) از والتماوض — ٧) ف وكما — ٨) ا نستقل بالوجوب بالعقل وتمين ب نستقي — ٩) ب ف بمثله — ١٠...١٠) ف لله —

العقل والعادة ايضاً[١١] فانه اذا[١٢] لم يتضرر بمعصية[١٣] ولا ينتفع بطاعة ولم
تتوقف قدرته في الايجاد على فعل واحد وحال[١١] يصدر من الغير
فيستعين[١٤] به بل كما انعم ابتداء قدر على الانعام دواماً كيف يوجب
على العبد عبادة شاقة في الحال لارتقاب ثواب في ثاني الحال اليس لو
٤٦٠ رمي اليه زمام الاختيار حتى يفعل ما يشاء جرياً على نسق[١٥] طبيعته •
المايلة[١] الى لذيذ الشهوات ثم اجزل في العطاء[٢] من غير حساب كان
ذلك اروح للعبد وما كان قبيحاً عند العقلاء[٣]

ثم نقول من راس مواجب العقول في اصل التكليف متعارضة
الاصول فانا نطالب الخصم باظهار وجه الحسن في اصل التكليف
والايجاب عقلًا او شرعاً وقد علم ان[٤] لا يرجع الى المكلف خير وشر
ونفع وضر وزين وشين وحمد وذم وجمال ونكال وان كانت ترجع
هذه المعاني الى المكلف لكن والمكلف قادر على اسباغ النعم
عليهم من غير سبق التكليف فتعارض الامران احدهما ان يكلفهم[٥]
فيامرهم وينهاهم[٥] حتى يطاع ويعصى ثم يثيب ويعاقب على فعلهم[٦]
والثاني ان لا يكلفهم[٦] بامر ونهي اذ لا يتزين منهم بطاعة ولا يتشين
منهم بمعصية ولا يثيب[٧] ثواباً على فعل ولا يعاقب عقاباً على فعل بل
ينعم[٨] دواماً كما انعم[٩] ابتداء اليس العقل الصريح يتحير في هذين
المتعارضين ولا يهتدي الى اختيار احدهما حقاً وقطعاً فكيف يعرفنا

---

١١) ا سـ — ١٢) ف سـ — ١٣) ف بمصيته — ١٤) ف العين فيستغنى — ١٥) ا سوء
٤٦٠ ١) ف طبعه المايل — ٢) ف العظام غير — ٣) ب ف العقل — ٤) ف
انه — ٥...٥) ب ف فيامر وينهي — ٦...٦) ا ب سـ — ٧) ا يثبت — ٨) ب
ف ز عليهم — ٩) ا ينعم

وجوباً على نفسه بالمعرفة وعلى قالبه بالطاعة ام كيف يعرفنا وجوباً
على الفاطر الباري تعالى بالثواب والعقاب خصوصاً على اصل المعتزلة
فان التكليف والامر والايجاب [10] من الله تعالى [10] مجاز في العقل اذ
لا يرجع الى ذاته صفة يكون بها آمرًا مكلفاً بل هو عالم قادر فاعل ٤٦١
للامر [1] كما هو فاعل الخلق والعقل انما يعرفه على هذه الصفة
ويستحيل ان يعرفه انه يقتضي ويطلب منه شيئاً ويأمر وينهي بشيء
فغاية [2] العقل ان يعرفه على صفة يستحيل عليه الاتصاف بالامر والنهي
فكيف يعرفه على صفة يريد منه طاعة يستحق [3] عليها ثواباً ولا يريد
منه معصية يستحق [3] عليها عقابًا ولا طاعة ولا معصية اذ لا امر ولا
نهي [4] اذ لم يبعث بعد نبياً فيخلق لاجله كلاماً [5] في شجرة فيسمعه
ولو [6] خلق لنفسه كلاماً فهو مسموع كل الحد [7] ولا له في ذاته كلام
يمكن ان يستدل [8] عليه كساير صفات ذاته بل امره ونهيه من صفات
فعله بشرط ان لا يدل امره [9] المفعول المصنوع على صفة في ذاته فهو [10]
مدلول امره ونهيه اذ [11] خلق في شجرة افعل لا تفعل لا [12] يدل ذلك
على صفة غير كونه عالمًا قادرًا فليعرف من ذلك ان من نفى الامر
الازلي لم يمكنه اثبات التكليف على العبد ولا امكنه اثبات حكم
في افعال العباد من حسن [13] او قبح ويودي ذلك الى نفي الاحكام
الشرعية المستندة الى قول من ثبت صدقه [14] بالمعجزة فضلًا عن [14]

١٠...١٠) ا سـ

٤٦١ ١) ب الامر ف لامر — ٢) ب ف فنهاية — ٣) ب ف فيستحق عليه — ٤) ب ز اذا امر ولا نهي — ٥) ف كالمًا — ٦) ا ولا — ٧) ا المسموع لكل احد — ٨) ا ز به — ٩) ب ف ز ونهيه — ١٠) ب ف هو — ١١) ب ف واذ — ١٢) ب ف لم — ١٣) ب ف يحسن — ١٤.١٤) ف صفـه بالعحره مصه الاعر —

العقلية المتعارضة المستندة الى عادات الناس المختلفة بالاضافة والنسب و كثيرًا ما[١٥] نقول من نفى قول الله فقد نفى الفعل[١٦] فصار
٤٦٢ من اوحش الجبرية اعني اثبت جبرًا على الله تعالى وجبرًا على العبد من نفى [١]اكساب العباد فقد نفى[١] قول الله صار من اوحش القدرية اعني قدرا على الله وقدرا على العبد والقدرية[٢] جبرية من حيث نفي الكلام والقول والامر والجبرية قدرية من حيث[٢] نفي الفعل والكسب والمامور[٣] به فليتنبه لهذه الدقيقة

واما ما ذكروه من جواز التنازع بين مختلفين في مسئلة عقلية وانكار احدهما على صاحبه واستقباح مذهبه مسلم ولكن النزاع في امر[٤] وراءه وهو انه هل يجب على المتنازعين الشروع في تلك المسئلة[٥] وجوبًا[٦] يستحق به ثواباً واذا حصل على علم فهل[٧] يستحق به ثواب[٧] الابد واذا حصل على جهل فهل يصير به مستحقاً لعقاب الابد فما دليلكم على نفس المتنازع[٨] وقد عرفتم ان الامر فيه غيب والاذن فيه[٩] من المالك غير موجود وفي التصرف خطر ومن المعلوم ان من خاض لجة البحر ليطلب درةً[١٠] وهو غير حاذق الصنعة كان على خطر الهلاك وربما يصير ملوماً من جهة مالكه ان كان عبدا او مغرمًا من جهة صاحب المال ان كان شريكاً ثم الاستقباح والاستحسان والانكار[١١] والاقرار متعارضان عند الخصمين فان كل واحد منهما

---

١٥) ف ز كنا — ١٦) ب ف فعل العبد
٤٦٢ ١...١) ا سـ — ٢...٢) ب سـ — ٣) ا المامور — ٤) ا امور — ٥) ب ف ز بالنظر — ٦) ف وحوابا — ٧...٧) ب ف يصير به مستحقا لثواب — ٨) ب ف ز فيه — ٩) ب ف سـ — ١٠) ب ف درًّا — ١١) ف في الانكار —

يستحسن ما يستقبحه صاحبه[١٢] بناء على انكاره وقل ما[١٣] يتفق
ارتفاع النزاع بينهما الا بقاضٍ يكون حكمه في الامر وراء حكمهما ٤٦٣
وعقله ارجح من عقلهما يتحاكمان اليه وذلك هو[١] الذي ينفي الحسن
والقبح من حيث العادة ويثبت الحسن والقبح من حيث التكليف

واما ما ذكروه من رفع المعاني المعقولة في مجاري الحركات
التكليفية والاحكام الشرعية فذلك لعمري مشكل فى المسئلة

والجواب عنه من وجهين احدها ان نقول ما من معنى يستنبط
من فعل وقول لربط[٢] حكم الا ومن حيث العقل يعارضه معنى
اخر يساويه فى الدرجة او يفضل عليه فى المرتبة فيتحير[٣] العقل فى
الاختيار الى ان يرد شرع يختار احدهما اعتبارا فحينئذ يجب على
العاقل اعتباره واختياره

ونضرب له مثلا فنقول اذا قتل انسان انسانا مثله فيعرض
للعقل الصريح ها هنا اراء مختلفة[٤] كلها متعارضة احدها[٥] ان يقتل
به قصاصًا ردعًا للعاني من كل مجترئ وفيه استبقا نوع الانسان وتشفٍ[٦]
للغيظ من كل قريب وفيه استطابة نفس الانسان ويعارضه معنى
اخر وهو انه اتلاف في مقابلة اتلاف وعدوان بازاء عدوان ولا يحيا
الاول بقتل الثاني وان كان في الردع ابقا[٧] بالتوقع والتوهم ففي ٤٦٤
القصاص اهلاك[١] الشخص بناجز الحال والتحقيق وربما يعارضه معنى

---

١٢) ب ف الثاني — ١٣) ف قد

٤٦٣ ١) ب ف ز البني — ٢) ب ف ليربط به — ٣) ف متحير — ٤) ف سـ — ٥) ب ف ز منها انه يجب — ٦) ف تشفيا — ٧) ب ف استبقا النوع

٤٦٤ ١) ب ف استهلاك —

ثالث وراءهما فيفكر العقل ايراعى[٢] شرايط اخرى[٣] سوى مجرد الانسانية من العقل والبلوغ[٤] والعلم والجهل ام[٥] من الدين والطاعة ام[٥] من النسب والجوهر فيتحير العقل كل التحير فلا بد اذاً[٦] من شارع يقرر من المعاني ما وجب[٧] على العبد وحياً وتنزيلا وانها كلها رجعت الى استنباط عقلك ووضع ذهنك من غير ان كان الفعل مشتملا عليها[٨] فانها لو كانت صفات نفسية لاشتملت حركة واحدة على صفات متناقضة واحوال متنافرة وليس معنى قولنا ان العقل[٩] يستنبط[١٠] منها انها كانت موجودة في الشيء يستخرجها[١١] العقل بل العقل تردد بين اضافات الاحوال بعضها الى بعض ونسب الاشخاص والحركات نوعاً الى نوع وشخصاً الى شخص فطري مثله[١٢] من تلك المعاني ما حكيناه واحصيناه وربما يبلغ الى ما لا يحصى فعرف بذلك ان المعاني لم ترجع الى الذوات بل الى مجرد الخواطر الطارية على العقل وهي متعارضة

والجواب الثاني ان نقول لو كان الحسن والقبح والحلال والحرام والوجوب والندب والاباحة والحظر والكراهة[١٣] والطهارة والنجاسة
راجعة الى صفات نفسية للاعيان او الافعال لما تصور ان يرد الشرع[١] ٤٦٥
بتحسين شيء وآخر بتقبيحه ولما تصور نسخ[٢] الشرايع حتى يتبدل حظر باباحة[٣] وحرام بحلال[٤] وتخير بوجوب ولما كان[٥] اختلفت

---

٢) ف اذ تراعى — ٣) ب ف اخر — ٤) ف ز او من — ٥) ب ف أو — ٦) ب ف ز هاهنا — ٧) ب ف اوجب — ٨) ف شاملا لها — ٩) ف الفعل — ١٠) ف استنباط — ١١) ب ف استخرجها — ١٢) ف فطراً عليه — ١٣) ب ف والكراهية يمكن ان سقطت كلمة

٤٦٥ ١) ب ف شرع — ٢) ف تقبيح — ٣) ب اباحة — ٤) ف بحال —

الحركات بالنسبة[6] الى الاوقات تحريمًا وتحليلًا اليس الحكم في نكاح الاخت للاب والام في شرع ابينا ادم عليه السلم بخلاف الحكم في الجمع بين الاختين المتباعدتين في شرع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كيف حل ذلك على اتحاد اللحمة[7] وحرم هذا على تباعد اللحمة[8] ونحن فربما نتجوز فنضيف الحرام والحلال الى الاعيان فنقول الخمر حرام والكلب نجس والماء طاهر وهذا يحرم لعينه وهذا يحرم لغيره وهذا نجس العين وهذا نجس بعارض وكل ذلك يجوز في العبارة والا فهي[9] كلها احكام شرعية نزلت منزلة صفات عقلية واضيفت الى الاعيان والافعال اضافة حكمية والحسن والقبح في الصدق والكذب كالحلال والحرام في الزنا والنكاح[10] وكالجواز والحظر في البيع والربا

وقد تمسك الاستاذ ابو اسحاق بطريق لا باس به فقال صحة كون الضدين مرادًا على البدل يوجب التوقف مثاله من خاف التلف من شيئين على البدل ولم يكن له دليل يدل على احدهما بالتعيين يوجب ٤٦٦
التوقف في الامرين

وقال ايضا العقل يقضي بان من له الايجاب والايجاب حقه فصاحب الحق له ان يطلب[1] وله ان لا يطلب[1] سيما اذا كان مستغنياً عن المطالبة به وعن تحصيله له وقبل الرسالة لا سبيل الى معرفة مطالبته للعبد بحقه فانه ربما يطالب وربما يتفضل[2] بالاسقاط فيتوقف

---

٥) ف سـ — ٦) ب ف الحركات بالنسب — ٧) ا الحكمة ف اللجمة — ٨) ف اللقمة — ٩) ا فهن — ١٠) ب ز والولي

٤٦٦ ١) ب ف يطالب — ٢) ف يفضل —

العقل في ذلك وهذا كله من قبيل[3] تعارض الادلة في العقل لكن الخصم يعتذر عن[4] هذا[5] ويقول احد الطريقين أمن على الحقيقة[6] والثاني مخوف والاخذ بالامن اولى فانه ان اخذ بانه ربما يطالبه بحقه فاذا[8] ادّا[8] حقه امن من المعاقبة وان اخذ بانه ربما يتفضل خاف لانه ربما لا يتفضل فانما[9] يستقيم ان لو كان التعارض[10] متساوي الطرفين من كل وجه فيتوقف العقل ضرورة

وقال الاستاذ الشكر يتعب الشاكر ولا ينتفع[11] المشكور فلا فايدة في فعله لاستوا فعله وتركه

قال الخصم الشكر ينفع الشاكر ولا يضر المشكور فوجب فعله لترجيح[12] نفعه على ضره

قال الاستاذ ربما يضر الشاكر لانه[13] قابل كثير نعم الله تعالى
٤٦٧ بقليل شكره ولا شك ان من انعم على انسان بكثير من النعم خطيره وحقيره[1] فاخذ الحقير يشكر[2] عليه عد من السفه ووجب اللوم عليه وضرب له حديث الرغيف المعروف

قال الخصم ليس الشاكر من يقتصر على بعض النعم او على الحقير منها بل الشاكر من يستوعب بشكره جميع النعم ثم ربما يخص بعضها بالذكر تنبيهًا على الباقي

قال الاستاذ التعرض لمقابلة النعم بالشكر كفر فانه راى المقابلة

٣) ب قبل — ٤) ب ف في — ٥) ب ف ز الموضع — ٦) ب ف بالحقيقة — ٨...٨) ب ف فادّى — ٩) ا فانى — ١٠) ف التعرض — ١١) ف ينفع — ١٢) ب ليرجح ف لترجح — ١٣) ف فانه
٤٦٧ ١) ف وحقره — ٢) ا تشكى —

جزاء و كفاء وقط لا يكافى نعم الله التي لا تحصى بالشكر فانه ان اوقع شكره في مقابلة نعمه على انه يكافيه ليلا يكون تحت منه[3] فهو كفران محض وان كان على انه ينفعه كما انتفع بـه فهو كفران[4] صريح فلا النعمة تقبل المقابلة ولا المعاوضة ولا المنعم يقبل النفع والضر وكيف يحسن الشكر والشكر انما ينفع الشاكر ان لو حصل على رضى المشكور واذنه فاذا لم يعرف رضاه واذنه الا بالسمع فلا يحسن الشكر الا بالشرع ولكن لما تربى الانسان[5] على مناهج الشرع وراى[6] اهل الدين يستحسنون الشكر وقرأ ايات تحسين[7] الشكر ظن ان مجرد العقل يقضى بذلك

اما الجواب عن مقالة الفلاسفة قولهم ان الوجود قد اشتمل على ٤٦٨
خير محض وشر محض وخير وشر ممتزجين[1] فهو كلام من لم يتحقق[2] الخير والشر ما هو فما المعنى بالخير اولا فان الخير يطلق على كل موجود عندكم وعلى هذا الشر[3] يطلق على كل معدوم وعلى هذا لم يستمرّ قولكم الوجود يشتمل على خير مطلق فكانكم قلتم اشتمل الوجود على الوجود[4] وهو تكرار غير مفيد ولم يستتب قولكم وعلى شر مطلق فان الشر المطلق هو المعدوم[5] والوجود كيف يشتمل على العدم فلم يصح التقسيم راسًا على انا انما فرضنا المسئلة في الحركات التي ورد عليها التكليف فان الخير والشر فيها هو المقصود بالحسن والقبح وقد ساعدتمونا على ان حكمها في الافعال غير معلوم بالضرورة

---

٣) ف منته — ٤) ف كفر — ٥) ا س — ٦) ف ب وسمع — ٧) ف س

٤٦٨ ١) ا ممترج — ٢) ف يحقق — ٣) ب ف ز انما — ٤) ا س — ٥) ف

ولا العقل يهتدى اليه بالنظر لان ذلك يختلف بالاضافات والازمان فبقي قولكم العلم من حيث هو علم محمود وكل محمود مطلوب لذاته والجهل[6] بالعكس من ذلك فهو مسلم ولكن الطالب اذا حصل له المطلوب فهل يستوجب[7] على الله ثوابًا ام لا وان لم يحصل بل حصل ضدّه هل يستوجب عقاباً ام لا لان التنازع انما وقع من حيث التكليف لا من حيث ذات الشيء وصورته

قالوا[1] معنى الجزاء عندنا ترتب سعادة وشقاوة ابدية على نفس
٤٦٩ عالمة او جاهلة كترتب صحة وسلامة في البدن على شرب دواء وذلك حاصل له بالضرورة وكترتب مرض والم في البدن على شرب سم وذلك حاصل له بالضرورة ايضاً

قيل اذا كان سعادة النفس مترتبة على حصول قوى العلم والعمل وخروجها من القوة الى الفعل[1] يحتاج الى معاناة امور شديدة ومقاساة احوال[2] عسيرة من تحصيل المقدمات والوقوف على كيفية تاديها بالطلب[3] او[4] المطلوب ولم تكن الفطرة الانسانية بمجردها كافية في التحصيل وتعارض الامر عند العقل يوقف العاقل لئلا يقع في طريق يفضى به الى الجهالة الموجبة للشقاوة فان التوقف اولى[5] من اقتحام الخطر في المهالك وايضاً فان عندكم مخرج العقل من القوة الى الفعل يجب ان يكون عقلا بالفعل فان العقل بالقوة لا يخرج العقل بالقوة فانه بعد محتاج الى مخرج وليس هذا[6] بذاته يخرج ذاته من القوة الى

العدم — ٦) ب والجهل — ٧) ب ر به

٤٦٩ ١) ب ر واخراجهما من القوة الى الفعل — ٢) ب امور — ٣) ف بالطالب — ٤) ا الى — ٥) ب ف ز به — ٦) ب هو

الفعل[٦] وكما ان[٦] الممكن بذاتـه لا يترجح احد طرفي امكانـه على الثاني الا بمرجح كذلك ما هو بالقوة فلا يخرج من القوة الى الفعل الا بمخرج[٧] وكما ان المرجح على الحقيقة ما انتفى عنه وجوه الامكان كذلك المخرج على الحقيقة مـا انتفى عنـه وجوه القوة كالمرجح[٨] لجانب الوجود[٩] على العدم في الممكنات هو واجب الوجود بذاتـه والمخرج من القوة الى الفعل هو العقـل الفعال فقـد اعترفتم بان لا ٤٧٠ خالق الا الله ولا هادي الى المعارف ولا موجب للتكاليف[١] المستدعية للجزاء الا[٢] هو بتوسط[٢] العقل الاول الفعـال والعقول الجزية بحكم[٣] مناسبتها العقل الاول ربما تستمل منها صور المعارف فيعرف الاوايل فطرة وبديهة ثم يرد اليها الثواني والثوالث نظرا وتفكرا حتى يخرج الى الفعل وهـذا على طريق الجواز والامكان لا على طريق الوجوب والضرورة لكن لا يعرف ايجابه وتكليفـه على العموم اذ ليس لكل واحد من نوع الانسان استعداد الاستمـداد منه من كل وجه بل واحد بعد واحد فذلـك هو النبي عنـدنا فلا تعرف المعارف الا بالعقل ولا تجب المعـارف الا بالسمع فلزمكم من حكم قاعدتكم هذه ما اثبتنا وهو[٤] لازم ضرورة

واما الجواب عن مقالة الصابئة[٥] نقول انتم منازعون في اثبـات تأثيرات الكواكب في الاجسام السفلية كل المنازعة ولنسلم لكم ذلك تسليم المساهلة فالسعد والنحس لم يؤثر° الا في الحسن والقبح

٦...٦) ف وكان — ٧) ا بمرجح — ٨) ف بالمرجح — ٩) ف الوجوه
٤٧٠ ١) ا للتكليف — ٢...٢) ف بتوسط — ٣) ب ف الجزوية بحكم — ٤) ف وذلك — ٥) ا —

من حيث الخلقة وذلك غير متنازع فيه وانما النزاع بيننا[٦] في الحسن والقبح من حيث الامر ولا شك ان الله تعالى حكم[٧] في افعال العباد
٤٧١ بافعل ولا تفعل وعلى ذلك الحكم جزى[٨] في الدار الاخرة

فنقول ذلك الحكم غير معلوم ضرورة ولا استدلالًا من حيث العقل فوجب التوقف الى ان يرد به سمع وما قالوه من نفي النبوة في الصورة البشرية فتقرر الحجة عليه في اثبات النبوات واما المنافع والمضار في الاشياء وكونها معلومة بالعقل فغير مسلم على الاطلاق فان طريقتها[١] عند القوم وعند الطبيعيين والاطباء هو التجربة والتجربة ما لم تتكرر لم تفد العلم والتكرار فيه غير ممكن لاختلاف طبايع الاشياء بالنسبة الى مزاج ومزاج وهواء وهواء وتربة وتربة وقط لا تحصل التجربة في شيء واحد باعتبار واحد وايضاً فان الخواص التي هي وراء كيفيات الاشياء وطبايعها ربما تخالف ما يحصل بالتجربة من الطبايع والخواص عندهم من فيض النفس الكلية على ماهيات الاشياء وربما تحصل اثار كثيرة من مجرد عدد يتركب من اعداد مخصوصة وربما تحصل اثار مختلفة من مجرد امزجة تتركب من عناصر مخصوصة والمطلع على الماهيات غير الباحث عن الكيفيات والكميات فلا بد اذاً من اثبات شخص له اطلاع على الكواكب وعلى ما وراء الكواكب حتى يكون الكل[٢] عنده كصورة واحدة فتقرر للخاصية[٣] منافع الاشياء ومضارها من جهة الخواص ويحمل

---

٦) ب ف ز واقع — ٧) ب ف حكما — ٨) ا جرى
٤٧١ ١) ب ف طريق معرفتهما — ٢) ف الحال — ٣) ا الخاصية ومنافع —

العامة على التسليم ذلك جملة وسياتي تقرير ذلك[4]

واما الجواب عن مقالة التناسخية فطريق[1] الرد عليهم ان نبطل[2] مذهبهم في اصل[3] التناسخ وانكار البعث في الاخرة فنقول اثبتم جزاء على كل فعل[4] فهل تنتهي الافعال عندكم الى جزاء محض وهل تبتدي الا جزية[5] من فعل محض فان قضيتم بالتسلسل[6] فذلك دور محض فانه ان لم يكن فعل الا جزاء ولا[7] جزاء الا على فعل فلم يكن فعل وجزاء اصلًا فانه يتوقف كون الجزاء جزاءً على سبق فعل ويتوقف كون الفعل فعلًا على سبق جزاء فيكون كل واحد منهما متوقفًا على صاحبه فيكون حكمه حكم توقف المعلول على العلة وتوقف العلة على المعلول وذلك محال فلا بد[8] من ابتداء بفعل[9] اولي ليس بجزاء والانتهاء الى جزاء اخر[10] ليس بفعل وذلك تسليم المسئلة ٤٧٢

ثم نقول ما الدرجة العليا في الخير وما الدرجة السفلى في الشر عندكم قالوا الدرجة العليا في الخير هي الملكية[11] والنبوة والدرجة[12] السفلى هي الشيطانية والجنية

فقيل لهم لو قتل نبي حية فما ثوابه ولا درجة في الثواب فوق النبوة ولو قتل جني[13] نبيًا فما عقابه ولا درجة في العقاب تحت الجنية فيجب ان يعرى[14] اشرف الطاعات عن الثواب واكبر الكبائر عن العقاب

---

٤) ف ز ان شآ الله

٤٧٢ ١) ف فوجه — ٢) ب ف ز اصل — ٣) ب ف سـ — ٤) ف ز وفعلا هو جزا على فعل — ٥) ا الى اخرية — ٦) ف ز ابـدا — ٧) ب ولم يكن — ٨) ب ف ز اذًا — ٩) ب ف الابتدا من — ١٠) ف سـ — ١١) ا الملايكة — ١٢) ف الدرجة — ١٣) ف حية — ١٤) ف ز على مذهبكم

٤٧٣ ومما يبطل التناسخ رأسا ان كان[1] مزاج استعد لقبول الصورة يلايمها من واهب الصور فاذا فاضت عليه الصورة قارنتها صورة النفس المستحسنة لزم ان يكون لبدن واحد نفسان وذلك محال

واما الجواب عن مقالة البراهمة سيأتي على استيفاء في مسئلة اثبات النبوات والرد عليهم فيما[2] يليق بسوالهم ان الذي ياتي به النبي معقول ٥ او غير معقول

نقول ما ياتي به النبي معقول في نفسه اي جنسه معقول[3] ويمكن ان يدركه العقل وليس كل ما هو معقول الجنس يجب ان يعقله الانسان فان العلم بخواص الاشياء وماهيات الموجودات مما هو معقول الجنس وليس كل انسان يدركه في الحال فبطل التلبيس الذي ١٠ تعلقوا به

٤٧٣ ١) ب ف كل — ٢) اعمًا — ٣) ف ـ —

القاعدة الثامنة عشر

في ابطال الغرض والعلة في [1]افعال الله تعالى وابطال القول بالصلاح والاصلح واللطف ومعنى التوفيق [2]الخذلان والشرح [4] والختم والطبع ومعنى النعمة والشكر ومعنى الاجل والرزق

مذهب اهل الحق ان الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والاعراض واصناف الخلق والانواع لا لعلة حاملة له[1] على الفعل ٤٧٤ سوا قدرت تلك العلة[2] نافعة له او غير نافعة اذ ليس يقبل النفع والضر أو[3] قدرت تلك العلة[2] نافعة للخلق اذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في افعاله ولا[4] حامل[5] بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه

وقالت المعتزلة الحكيم لا يفعل فعلًا الا لحكمة وغرض والفعل من غير غرض سفه[5] وعبث والحكيم من يفعل احد امرين اما ان ينتفع او ينفع غيره[6] ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تعين انه انما

٤) ف ـ

٤٧٤ ١) ا ـ — ٢) ف ز علة — ٣) ا اذ لو — ٤) ب ف ز باعث ولا — ٥) ب ز ولا سبب ف ولا علة ولا سبب — ٦) ا والرب تعالى تقدس —

يفعل لينفع غيره فلا يخلو فعل من افعاله من صلاح ثم الاصلح هل تجب رعايته قال بعضهم تجب كرعاية الصلاح وقال بعضهم لا تجب اذ الاصلح لا نهاية له فلا اصلح الا وفوقه ما هو اصلح منه ولهم كلام في اللطف وتردد في وجوب ذلك

وقد قالت الفلاسفة واجب الوجود لا يجوز ان يفعل فعلاً لعلة لا ليحمد ويتزين بالحمد والشكر ولا لينتفع او يدفع الضرر ولا لامر[٧] داع يدعوه ويحمله على الفعل والعالي لا يريد امراً لاجل السافل بل الافعال صدرت عن المبادي الاول وهي استندت الى العقل الفعال
٤٧٥ وانما ابدع العقل بلوازمه وابدع بتوسطه سائر الاشياء على وجه[١] اللزوم عنه ضرورة اذ ليس يتصور وجود[٢] واجب الوجود الا كذلك

قالوا[١] افادة الخير والصلاح من المنعم تنقسم الى ما يكون لفائدة وغرض يرجع الى المفيد والفائدة تنقسم الى ما هو مثل المبذول كمقابلة المال بالمال والى ما ليس مثلاً كمن يبذل المال رجاء للثواب والمحمدة او اكتساب صفة الفضيلة[٣] وطلب الكمال به وهذه ايضاً معاوضة وليس بجود[٤] كما ان الاول معاملة وليس بانعام بل الجود والانعام هو افادة ما ينبغي[٥] من غير عوض وغرض فالاول قد افاد الجود على الموجودات كلها كما ينبغي على[٦] ما ينبغي من غير ادّخار ممكن من ضرورة او حاجة او رقبة بحيث لو قدر غيره من الممكنات الوهمية كان نقصاً في ذلك الموضوع لا كمالا فكل ذلك بلا عوض[٧]

---

٧) ف ولا لام وداع

٤٧٥ ١) ب ف طريق — ٢) ا وجوب — ٣) تكرار في ب — ٤) ا بجوز
٥) ف ز لمن سفي (كذا) — ٦) ف وعلى — ٧) ب ف غرض —

ولا فائدة وغيره يتصور امرًا ثم يعرض له احتياج الى وجوده فيحتال لوجوده ليتم غرضه به كمن يريد يبني دارًا تصورها اولًا ثم[٨] احتاج اليها للاستكنان والسكنى احتال لوجودها الاتها[٩] ليتم غرضه بها او من يهب مالا او يعطي عطاء ابتدا او عقيب سوال يتصور في نفسه اولا اكتساب حمد وجزا[١٠] وحمله على ذلك ضعف حال الفقير فرقّ

٤٧٦ له رقة الجنسية فانعم عليه كان الحامل[١] له على النوال نفع يلحقه او ضرر يدفعه وتعالى الخالق الاول عن ذلك ولم يكن تصوره وعلمه من المتصور المعلوم حتى يكون هو الحامل بل[٢] المتصور من العلم والمقدور[٣] من القدرة هذا كلام القوم وهو حسن لولا تشبيههم[٤] بامور لا نرتضيها والتزامهم امورا لا نستقصيها

فقال اهل الحق[٥] الدليل على ان الباري تعالى غني على الاطلاق اذ لو كان محتاجاً من وجه كان من ذلك الوجه مفتقرًا الى من يزيل حاجته[٦] فهو منتهى مطلب[٧] الحاجات ومن عنده نيل الطلبات ولا يبيع نعمه بالاثمان ولا يكدر عطاياه بالامتنان فلو خلق شيئاً ما لعلةٍ تحمله على ذلك او لداعيةٍ تدعوه اليه او لكمال يكسبه او حمد واجر يحصله لم يكن غنياً حميدا مطلقاً ولا برًّا جوادا مطلقاً بل كان فقيرا محتاجًا الى كسب

والذي يقرره ان كل صلاح نقدره بالعقل بالنسبة الى[٨] شخص

---

٨) ب ف ز اذا — ٩) ف والآتها — ١٠) ب واجراة ف واجرا

٤٧٦ ١) ف الحاصل — ٢) ا ـ — ٣) ب العليم والمقدر — ٤) ب نسبتهم ف تشبهم في ذلك — ٥) ف ز قام — ٦) ف ز ويقضي طلبته — ٧) ف يطلب — ٨...٨) ا ـ —

عارضه صلاح فوق ذلك او فساد مثل ذلك بالنسبة الى[٨] شخص آخر
فلئن كان الصلاح يقتضي وجوده بالنسبة الى ذلك الشخص فالفساد
يقتضي عدمه بالنسبة الى شخص اخر فالسم في اصحاب السموم
٤٧٧ صلاح وفي[٩] غيرهم من الحيوانات فساد فلو كان الصلاح اقتضى
وجوده فالفساد اقتضى عدمه وكما يختلف ذلك بالاشخاص يختلف
الصلاح والفساد بالجزي[١] والكلي ونحن لا ننكر ان افعال الله تعالى
اشتملت على خير وتوجهت الى صلاح وانه[٢] لم يخلق الخلق لاجل
الفساد ولكن الكلام انما وقع في ان الحامل له على الفعل ما كان
صلاحاً[٣] يرتقبه[٤] وخيراً يتوقعه بل لا حامل له وفرق بين لزوم الخير
والصلاح لاوضاع الافعال وبين حمل الخير والصلاح على وضع الافعال
كما يفرق فرقاً ضرورياً بين الكمال الذي يلزم وجود الشيء وبين
الكمال الذي يستدعي وجود الشيء فان الاول فضيلة هي كالصفة
اللازمة[٥] والثاني فضيلة كالعلة الحاملة

قالت المعتزلة قد قام الدليل على ان الرب تعالى حكيم[٦] والحكيم من تكون افعاله على احكام واتقان فلا يفعل فعلاً جزافاً فان وقع خيرا فخير وان وقع شرا فشر بل لا بد وان ينحو غرضاً ويقصد صلاحاً ويريد خيرا ثم ان النفع ينقسم الى ما يرجع الى الفاعل ان كان محتاجاً اليه او الى غيره وان كان الفاعل غنياً غير محتاج كانقاذ الغرقى وتخليص الهلكى مستحسن في العقل[٧] وربما لا[٨] يكون المنقذ

---

٩) ب ف ز حق

٤٧٧ ١) ب ف بالجزوى — ٢) ب ف ـ — ٣) ب ف صلاح. — ٤) ا يرتقيه — ٥) ف ـ — ٦) ف ز في افعاله — ٧) ب ف العقول — ٨) ف ـ —

مكتسبا نفعاً ومتوقعا حمداً او اجراً[9] وعن ذلك ورد في بعض الكتب ما خلقت الخلق لاربح عليهم بل[10] خلقتهم ليربحوا عليّ

والذي يقرره ان الحكمة في خلق العالم ظاهرة لمن تاملها بالعقل منصوصة لمن طلبها في السمع

اما العقل فقد شهد بان الحكمة في خلق العالم اظهار ايات[1] ليستدل ٤٧٨
بها على وحدانيته ويتوصل بها[2] الى معرفته فيعرف ويعبد ويستوجب به ثواب الابد

واما السمع فايات القرآن[3] كثيرة منها قوله تعالى وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضَ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ[4] ولهذا صار كثير من العقلاء الى ان اول ما يخلقه الرب تعالى يجب ان يكون عاقلًا مفكرًا لان خلق شيء[5] من غير من ينظر فيه باعتبار ويتوسل الى معرفة الباري تعالى باستبصار عبث وسفه

قالوا وما ذكرناه لا ينافي الغنى بل هو كمال الغنى[6] عن خلقه فان كمال الغنى لا يعرف الا باحتياج كل العالم اليه واحتياج العالم انما يعرفه العالم فيستدل[7] به على[8] انفراده تعالى بغناه ولله تعالى في كل صنع من صنايعه حكمة ظاهرة وآية تدل على وحدانيته باهرة لا تنكرها العقول السليمة ولا ينبو عنها الا الاوهام السقيمة

قال اهل الحق مسلم ان الحكيم من كانت افعاله محكمة متقنة[9]

---

٩) ف ا خيرًا — ١٠) ف ولكن

٤٧٨ ١) ف الايات — ٢) ف ـ — ٣) ف ز فيهما — ٤) ٣١ ، ٤٥ —
٥) ا الشى — ٦) ف والغنى — ٧) ا فليستدل — ٨) ف ز كمال — ٩...٩) ا ـ

وانما تكون محكمة[٩] اذا وقعت على حسب علمه[١٠] واذا حصلت على حسب[١١] علمه لم تكن جزافا ولا وقعت بالاتفاق

وقولكم لا بد وان ينحو غرضًا ويريد صلاحًا فما المعنى بالغرض وما المعنى بالصلاح ولا يشك انكم[١٢] تفسرون الغرض باجتلاب نفع

٤٧٩ او دفع ضرر اذ القادر الحق على كل شيء والغني المطلق عن كل شيء متقدس[١] عن الضرر والنفع والالم واللذة ويتعالى عن[٢] ان يكون محلا للحوادث قابلًا للاستحالة والتغيرات وان فسرتموه بنفع الغير[٣] وصلاحه فما النفع المطلق وما[٤] الصلاح المطلق في خلق العالم باسره ان قلتم يستدل[٥] بوجود دلايله على وحدانيته

قيل لكم[٦] والحكيم اذا فعل فعلًا لغرض معين وجب[٧] ان يحصل له ذلك الغرض من كل وجه ولا يتخلف غرضه من وجه والا فينسب الى الجهل والعجز ومن المعلوم ان الغرض الذي عينتموه لم يحصل اذا قدرتم[٨] خلق[٩] العالم في الاقل[١٠] من العقلاء وان لم يقرّر ذلك لم يحصل في الاكثر والغرض اذا كان معلقًا على اختيار الغير لم يصف عن شوايب الخلاف فلا يحصل[١١] على الاطلاق ثم لو خلقهم ولم يكلفهم[١٢] لا عقلًا ولا سمعاً وفوض الامر اليهم ليفعلوا ما ارادوا[١٣] يتضرر بذلك ام يلحقه نقص او يثلم جلاله فعل او ليست الطيور في الهوى

---

١٠) ف ز واحاطته — ١١) ب ف وفق — ١٢) ب ف انهم لا

٤٧٩ ١) ب ف يتقدس — ٢) ف ـ — ٣) ب ـ — ٤) ا والصلاح — ٥) ب ف ليستدل — ٦) ب ف ـ — ٧) ب ف ز له — ٨) ب ف قدر — ٩) ا خلو — ١٠) ب الاول من ا الازل عن — ١١) ف ز له — ١٢) ا متغير ب يخلق لهم — ١٣) ب ف شاوا من غير حرج —

والسوائم[14] في الفلا تغدو وتروح من غير تكليف فما السر في تخصيص بني ادم بالتكليف[15] ولم ينتفع به ولا يتضرر بضده

قالوا ليأتي المكلف بما امر به[16] فيثيبه عليه ويعوضه عما فات عليه ويكون التذاذ المكلف بالثواب والعوض المرتبين على فعله اكثر من التذاذه بنفس التفضل والكرم

قيل بالله العجب من حكمة ما اشرفها ومن[1] سر ما ادقه تعبت ٤٨٠
عقولكم من شدة التعمق في استخراج المعاني فقد عاد حكمة الله تعالى في خلق السموات والارض بما فيها الى ان يكون التذاذ المكلف بثواب يناله على عمله[2] اكثر من التذاذه بتفضل يناله من غير عمل انا[3] اذا فحصنا عن الاغراض كان الغرض من خلق العالم هو الاستدلال وكان الغرض من الاستدلال حصول المعرفة[4] وكان الغرض من حصول[5] المعرفة وجوب[5] الثواب وكان الغرض من الثواب حصول التفرقة بين لذتي المقابلة والعطية فغرض الاغراض من خلق العالم بما فيه من الجواهر والاعراض ما لا يجوز ان يكون غرضاً[6] لعاقل ولا يقدر الخالق على ان يخلق لذة في التفضل[7] اكثر مما يخلقها في الثواب واللذات كلها مخلوقة لله تعالى أولا[8] ينادي[9] المكلف يا رب مغفرتك اوسع من ذنوبي ورحمتك ارجى عندي من عملي يا من لا تنفعه[10] المغفرة ولا تضره المعصية[11] اغفر لي ما لا يضرك

---

١٤) السائمة — ١٥) ف ز عقلا — ١٦) ب ف ـ

٤٨٠ ١) ف وسرّ — ٢) ف علمه — ٣) ب ف لانا — ٤) ب ز وجوب التواب — ٥) ا ـ — ٦) ا عوضا — ٧) ف التفصيل — ٨) ا ولا — ٩) ف ينادى — ١٠) ف تنقصه — ١١) ب ف الذنوب —

واعطني ما لا ينفعك[١٢] حتى يكون ابتهاجي برحمتك ومغفرتك الطف من التذاذي بمعرفتي وطاعتي او لا يعد من غاية اللؤم وركاكة الهمة ان يهدي فقير هدية حقيرة الى ملك كبير سجيته[١٣] البذل والعطايا[١٤] من غير سؤال وعرض هدية لنيل ثواب[١٥] ثم يوجب عليه العوض ويقول التذاذي بما يقابل هديتي اكثر من عطاياك التي لا تحصى انظر

٤٨١ كيف عادت الحكمة الالهية في خلق العالم باسره عند القوم الى اخسّ الدرجات في الهمة وامسّ الحاجات الى المرمّة بحيث لا يرتضيه عاقل لارمام بيته الكثيف فكيف يرتضيه الفاطر لاحكام صنعه اللطيف فتعالى وتقدّس

واما الابات في مثل قوله تعالى وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ[١] فهي لام المآل وصيرورة[٢] الامر وصيرورة[٢] العاقبة لا لام التعليل كما قال تعالى فَٱلْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَونَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا[٣] وقوله جَعَلَ لَكُمُ ٱللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ[٤] واعلم انه كما لا تتطرق لم الى ذات الباري تعالى وصفاته لم تتطرق الى صنايعه وافعاله حتى لا يلزم ان يجاب لانه كذى او لكونه كذى فلا يقال لمَ وجد ولم كان العالم ولا يقال لم اوجد العالم ولم خلق العباد ولم كلف العقلاء ولم امر ونهى ولم قدر وقضى لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ[٥]

قالت المعتزلة نحن على طريقين في وجوب رعاية الصلاح والاصلح

---

١٢) ف ينقصك — ١٣) ا سخنه — ١٤) ب ف العطا — ١٥) ف نوال
٤٨١ ١) ا ٢١، ٤٥ — ٢) ف وضرورة — ٣) ٧٠، ٢٨ — ٤) ٧٣، ٢٨ — ٥) ٢٣، ٢١ —

فشيوخنا من بغداذ حكموا بان الواجب في الحكمة لخلق العالم وخلق من يكون قابلًا للتكليف ثم استصلاح حاله[٦] باقصى ما يقدر من اكمال العقل والاقدار على النظر والفعل[٧] واظهار الايات وازاحة العلل وكل ما ينال العبد في الحال والمال من الباساء والضراء والفقر ٤٨٢
والغنى والمرض والصحة والحيوة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له حتى تخليد اهل النار في النار صلاح لهم واصلح فانهم لو اخرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا الى شر من الاول وشيوخنا من البصرة صاروا الى ان ابتداء الخلق تفضل وانعام من الله تعالى من غير ايجاب عليه لكنه اذا خلق العقلاء وكلفهم وجب عليه ازاحة عللهم من كل وجه ورعاية الصلاح والاصلح في حقهم باتم وجه وابلغ غاية

قالوا والدليل على المذهبين ان الصانع حكيم[١] والحكيم لا يفعل فعلًا يتوجه عليه سؤال ويلزم حجة بل يزيح العلل كلها فلا يكلف نفسًا الا وسعها ولا يتحقق الوسع الا باكمال العقل والاقدار على الفعل ولا يتم الغرض من الفعل[٢] الا باثبات الجزاء وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ فاصل التخليق[٣] والتكليف صلاح والجزاء صلاح وابلغ ما يمكن في كل صلاح هو الاصلح وزيادات الدواعي والصوارف والبواعث والزواجر في الشرع وتقدير الطاف بعضها خفي وبعضها جلي فافعال الله تعالى اليوم لا[٤] تخلو من صلاح واصلح ولطف وافعال الله

---

٦) ف حالة — ٧) ف العقل

٤٨٢ ١) ب ف كون الصانع حكيمًا — ٢) التكليف — ٣) ب ف الخلق صلاح — ٤) ب ف ليس —

تعالى غدا على سبيل الجزاء اما ثواب او عوض او تفضل فالصلاح ضد الفساد وكل ما عري عن[٥] الفساد يسمى صلاحًا وهو الفعل المتوجه الى الخير من قوام[١] العالم وبقاء النوع عاجلًا والمودي[٢] الى السعادة ٤٨٣
السرمدية اجلًا والاصلح هو اذا صلاحان وخيران فكان احدهما اقرب الى الخير المطلق فهو الاصلح واللطف هو وجه التيسير الى الخير وهو الفعل الذي علم الرب تعالى ان العبد يطيع[٣] عنده وليس في مقدور الله تعالى لطف وفعل لو فعله لآمن[٤] الكفار ثم الثواب هو الجزاء على الاعمال الحسنة[٥] والعوض هو البدل عن الفايت كالسلامة التي هي بدل الالم والنعيم[٦] الذي هو في مقابلة البلايا والرزايا[٧] والفتن والتفضل هو اتصال منفعة خاصة[٨] الى الغير من غير استحقاق يستحق بذلك حمدًا وثناءً ومدحًا وتعظيمًا ووصف بانه محسن مجمل وان لم يفعله لم يستوجب بذلك ملامًا وذمًا[٩] وليس للمعتزلة فيما ذكروه[١٠] مستند عقلي ولا مستروح شرعي الا مجرد اعتبار[١١] العادة في الشاهد وتشنيعًا[١٢] معقولا ثم[١١] اعتبار الغايب بالشاهد وهم في الحقيقة مشبهة في[١٣] الافعال

فالزمت الاشعرية عليهم الزامات

منها قولهم اذا اوجبتم على الله تعالى رعاية الصلاح والاصلح في افعاله فيجب[١٤] ان توجبوا علينا رعاية الصلاح والاصلح في افعالنا

---

٥) ا يجري غير

٤٨٣ ١) ا صلاح — ٢) ف او المودى — ٣) ا مطيع — ٤) ا ز من — ٥) ا الخير — ٦) ف النعم التي هي — ٧) ف ز والمحن — ٨) ب ف الخالصة — ٩) ا ودوامًا — ١٠) ب ف ز من المواضعات (ب ز المضايفات) والحدود — ١١...١١) ب ـ — ١٢) ا تسنيعًا ف وسميتها — ١٣) ا ـ — ١٤) ف صحت

حتى يصح اعتبار الغايب بالشاهد ولم[1] يجب علينا رعايتها بالاتفاق[2] ٤٨٤
الا بقدر ما والتعرض للنصب والتعب والنصب[3] لو كان فاصلًا بين الشاهد والغايب لكان فاصلًا في اصل الصلاح

ومنها ان القربات من النوافل صلاح فليجب وجوب الفرايض

ومنها القضاء بان خلود اهل النار في النار يجب ان يكون صلاحاً لهم وقولهم بانهم[4] لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه لا يغني فان الله تعالى لو اماتهم أو سلب عقولهم وقطع عقابهم كان اصلح لهم ولو غفر لهم ورحمهم واخرجهم من النار اذ لم يتضرر بكفرهم وعصيانهم كان اصلح لهم

ومنها ان كل ما فعله الرب تعالى من الصلاح لو كان حتماً عليه[5] لما استوجب بفعلٍ[6] ما شكرًا او حمدًا فانه في فعله قضى ما وجب عليه وما استوجب عبد بطاعته ثواباً وتفضيلا فانه فى طاعته قضى ما وجب عليه ومن قضى دينه لم يستوجب شيئاً آخر

ومنها قولهم نحن فرضنا الكلام في انظار ابليس وامهاله اكان صلاحاً له وللخلق ام كان فسادًا وفي اماتة النبي صلى الله عليه وسلم هل كان صلاحاً له وللخلق ام فسادًا فان كان تبقية ابليس صلاحاً مع اضلاله الخلق فهلا كان تبقية النبي صلى الله عليه وسلم صلاحًا مع هدايته للخلق وكيف صار الامر بالضد من ذلك

ومنها قولكم انكم حسبتم التكليف لتعريض المكلف للثواب[7]
الدائم واذا علم الرب انه لو اخترم العبد قبل البلوغ وكمال العقل لكان ٤٨٥

---

٤٨٤ ١) ا واذا لم — ٢) ب ز من كل وجه — ٣) ب ف ـ — ٤) ف ـ —
٥) راجع سورة ١٩,٧٢ — ٦) ف يفعل ما فعل — ٧) ب ف على الثواب

ناجياً ولو امهله وسهل له النظر لعنـد وكفر وجحد فكيف يستقيم ان يقال اراد بـه الصلاح والاصلح ومن المعـلوم ان المقصود من التكليف عند القوم الصلاح[1] والتعريض لا معنى الدرجات التي لا تنال الا بالاعمـال فيجب ان يكون الرب مسيئا للنظر لمن خلقـه واكمل عقله وكلفه مع العلم بانه يهلك ويخسر ولزم من حيث الحكمة ان يكون علمه مانعاً[2] له عن ارادته والتعريض لمن هذه حاله بالنفع[3] والثواب وفي العادة كل من عرف من حال ولده[4] انه لو سافر واتجر في مال يعطيه لهلك وخسر لا يحسن من حيث العقل ان يبعثه لاجل[5] التجارة ويعطيه المال لاجل الخسارة ولو علم من[6] ولده انه لو اعطاه سيفاً وسلاحًا ليقاتل عدوًّا من اعدائه لقتل[7] نفسه ويبقى السلاح لعدوه[8] لم يكن من الحكمة ان يعطيه السلاح ويبعثه للقاء عدوه البتة بل لو فعل ذلك كان ساعياً في هلاك ولده

ومن مذهبهم ان الرب تعالى لو علم انـه لو ارسل رسولًا الى خلقه وكلفه الاداء عنه مع علمه بانه لا يودي فان علمه به يصرفه عن ارادته الاداء عنه فكذلك لو علم انه يكفر ويهلك وجب ان يصرفه
٤٨٦ عن ارادته الخير والصلاح له وهذا بمثابـة من ادلى حبلًا الى غريق ليخلص به نفسه[1] مع العلم بانه يخنق نفسه[2] فقد اساء النظر له بل قصد به هلاكه

---

٤٨٥ ١) ب ف الاستصلاح — ٢، ف ز نافعا — ٣) ف ب للنفع — ٤) ا ولـذّة — ٥) ب ف الى — ٦) ا سـ — ٧) ب ف ز لظل — ٨) ا ويبغى السلاح لعدوّه

٤٨٦ ١) ب ف ز من الغرق — ٢) ب ف ز به —

ومن مذهبهم ان الرب اذا علم ان في تكليفه عبداً من العباد فساد الجماعة فانه يقبح[3] تكليفه لانه[4] استفساد لمن يعلم انه يكفر عند تكليفه

ومن الالزامات ان القوم قضوا بان الرب تعالى قادر على التفضل بمثل الثواب فاي غرض[5] في تعريض العباد للبلوى والمشاق

قالوا الغرض فيه ان استيفاء المستحق اهنأ والذّ من قبول التفضل وهذا كلام من لم يعرف الله حق معرفته وكيف يستنكف العبد وهو مخلوق[5] مربوب من قبول فضل الله تعالى فلو خلق الخلق واسكنهم الجنة كان حسناً منه ولو خلقهم في الدنيا ثم اماتهم من غير تكليف كان حسناً أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللهُ رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ[6] اليس لو خلقهم وكلفهم وقطع عنهم الالطاف كانوا ابلغ في الاجتهاد واحمل للمشاق فكان الثواب لهم اكثر والالتذاذ بما يستحقونه من العوض اشد فهلا قطع عنهم الالطاف باسرها لتكون اللذة في الثواب اوفر

ثم نلزمهم فرض الكلام في طفلين احدهما اخترمه قبل البلوغ لعلمه بانه لو بلغ لكفر فصار الصلاح في حقه الاخترام حتى لا يستوجب عقاب النار[7] والاخر[8] اوصله الى[9] البلوغ والتكليف[10] فكفر[1] فيقول[2] يا رب هلّا[2] اخترمتني قبل البلوغ كما اخترمت اخي ٤٨٧
حتى لا يتوجه على تكليف يوجب[3] عقاب الابد وطفلين آخرين اخترم

---

٣) ف يصح — ٤) ا فانه — ٥) ب ف ز له — ٦) ٧,٥٣ — ٧) ف الابد — ٨) ا ز لو — ٩) ب ف حال البلوغ والعقل — ١٠) ف ز فكلفه
٤٨٧ ١) ا كفر — ٢...٢) ب ف سه — ٣) ف فلا استوجب به —

احدهما قبل[٤] البلوغ وهو ابن كافر وقد علم انه لو بلغ لامن واصلح[٥] والاخر اوصله الى البلوغ وهو ابن مسلم فكفر وافسد فيقول هلّا اخترمتني حتى لا استوجب عقاب الابد وبالجملة[٦] من اوجب رعاية الصلاح والاصلح يوجب[٧] اخترام الاطفال الذين علم الله تعالى منهم الكفر بعد البلوغ حتى لا يوجد كافر في العالم وابقاء الاطفال الذين علم الله تعالى منهم الايمان حتى لا يتحقق الا الايمان والمومن في العالم والصلاح يدور على المعلوم كيف كان ثم ما من اصلح الا وفوقه اصلح والاقتصار على مرتبة واحدة كالاقتصار على الصلاح فلا معنى للاصلح ولا نهاية له ولا يمكن في العقل رعايته

ثم للمعتزلة في الالام واحكامها كلام وهو على مذهب الاشعري لا تقع مقدورة لغير الله واذا وقعت كان حكمها الحسن سواء وقعت ابتداء او وقعت جزاء[٨] من غير تقدير سبق[٩] استحقاق عليها ولا تقدير جلب نفع ولا[١٠] دفع ضرر اعظم منها بل المالك متصرف في ملكه كما شاء سواء كان المملوك بريًا او لم يكن بريًا ومن صار من[١] الثنوية[٢] ٤٨٨
الى ان الالام والاوجاع والغموم منسوبة الى الظلمة[٣] من دون النور فقد سبق الرد عليهم ومن نسبها الى اعمال سبقت لغير هذا الشخص فهو مذهب التناسخية فقد سبق الرد عليهم بقي استرواح العقلاء الى اهل العادة[٤] يستقبحون الالام من غير سبق جناية والالام مما ياباه

٤) ف دون — ٥) ف ز فيقول هلّا بلغتني وكلفتني حتى آمن فاستوجب بـه ثواب الابد أكثر — ٦) ب ف ز كل — ٧) ب ف يلزمه ان يقضى بوجوب — ٨) ف جبرًا ٩) ف ز سبق — ١٠) ب ف أو

٤٨٨ ١) ف بان — ٢) ف ر صاروا — ٢) ا (اولا) اهر ف ارم — ٣) ف ب ز انهم —

العقل واذا اضطر اليه رام الخلاص منــه فدل ذلك على قبحه ونحن لا ننازعهم في ان الالام ضرر وتاباه[٤] النفوس وتنفر منــه الطباع ولكن كثيرًا من الالام مما ترضاه النفوس وترغب اليه الطباع اذا كان ترجو فيها صلاحاً هو اولى بالرعاية مثل الحجامــة والصبر على شرب الدواء[٥] رجاء للشفاء ونرى كثيرًا ايلام الصبيان[٦] والمجانين وشرط العوض فيه يزيــد في قبحه والمالك قادر على التفضل بحسن[٧] العوض عالم بان الصلاح في الايلام وبالجملة هو[٨] المتصرف في ملكه له التصرف[٩] مطلقًا كما شاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد

والفريقين[١٠] في التوفيق والخذلان والشرح[١١] والطبع وامثـالها كلام على طرفي الغلو والتقصير والحق[١٢] بينهما دون الجايز منهما

٤٨٩ قالت المعتزلة التوفيق من الله تعالى اظهار الايات في خلقه الدالة على وحدانيته وابـداع العقل والسمع والبصر في الانسان وارسال الرسل وانزال الكتب لطفاً منــه تعالى وتنبيهاً للعقلاء من غفلتهم وتقريباً للطرق الى معرفته وبياناً للاحكام تمييزًا بين الحلال والحرام واذا[١] فعل ذلك فقد وفق وهدى واوضح السبيل وبين المحجة والزم الحجة وليس يحتاج في كل فعل ومعرفة الى توفيق مجرد وتسديـد منجز بل التوفيق عام وهو سابق على الفعل والخذلان لا يتصور مضافاً الى الله تعالى بمعنى الاضلال والاغواء والصدّ عن الباب وارسال الحجاب على الالباب[٢] اذ يبطل التكليف به ويكون العقاب ظلماً

٤) ف ز العقول و — ٥) ف دوا الصبر — ٦) ب ف الاطفال — ٧) ب ف بجنس — ٨) ا ـ — ٩) ا فيه — ١٠) ا ز كلام — ١١) ا في الحاشية والختم — ١٢) ف ز هو القصد

٤٨٩ ١) ب وان ا فن — ٢) ا ب ـ —

قالت الاشعرية التوفيق والخذلان ينتسبان الى الله تعـالى نسبة
واحدة على جهة واحدة فالتوفيق من الله تعالى خلق القدرة الخاصة
على الطاعة والاستطاعة اذا كانت عنـده مع الفعل وهي تتجدد
ساعة فساعة فلكل فعل قدرة خاصة والقدرة على الطاعة صالحة لهـا
دون ضدها من المعصية فالتوفيق خلق تلك القدرة المتفقة مع الفعل
والخذلان خلق قدرة المعصيـة واما الايات في الخلق فنسبتها الى
٤٩٠ الموفق كنسبتها الى المخذول والقدرة الصالحـة[3] للضدين اعني الخير
والشر ان كانت توفيقاً بالاضافة[1] الى الخير فهي[2] خذلان بالاضافـة
الى الشر

والقصد بين الطريقين ان[3] يقسم التوفيق قسمة عموم وخصوص
على عموم الخلق وخصوصهم فعموم الخلق في توفيق الله تعالى الشامل
لجميعهم وذلك نصب الادلة والاقدار والاستدلال وارسال الرسل
وتسهيل الطرق لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وخصوص
الخلق في توفيق الله الخاص لمن علم منه الهداية وارادته الاستقامة
وذلك اصناف لا تحصى والطاف لا تستقصى تبتدي من كمال الاعتدال
في المزاج احدهما من جهة الطبيعة[4] طيناً والثاني من جهة الشريعـة
خلالاً وهذا في النطفة الحاصلة من الابوين وعلتها النقش الاول[5] من
السعادة والشقاوة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم السعيد من
سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه ثم التربية من الابوين

---

٣) ا صالحة

٤٩٠ ١) ا فبالاصابة — ٢) ا وهي — ٣) ف اد — ٤) ا الطبعة —
٥) ا النفس الاولى —

او من الاستاذ او من المعلم او من اهل البلد وذي[6] القرابة والخاطة معونة اخرى قوية حتى ربما يغير الاعتـدال من النقص الى الكمال وعن الكمال الى النقص وعلة[7] النقش الثاني من الفطرة والاحتيال كما قال عليه السلم فطر الله العباد على معرفته فاحتالتهم الشياطين عنها وقال كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانـه ٤٩١
ويمجسانه ثم الاستقلال بحالة البلوغ وكمال العقـل يحتاج الى قوي استمداد من التوفيق وذلك مزلة[1] الاقدام ومجرة الاقلام فالتوفيق فيها [2]من الله[3] ان لا[4] يكله الى نفسه مما هي عليها من الاستقلال والاستبداد والخذلان ان يخذله ويكله الى نفسه وحوله وقوته وعن هذا كان التبري من الحول والقوة بقولهم لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللهِ واجباً في كل حال وذلك مطردة الشياطين اذ يدخل احتيال الشيطان تغريره بحوله وقوته والفطرة هي الاحتياج الى الله تعالى والتسليم لله والتوكل على الله اذ لا حول ولا قوة الا بالله وذلك كنز من كنوز الجنة وهذه الحالة اعني حالة البلوغ والاستقلال هي مثار القوى الحيوانيـة منها الغضبية[4] والشهوية[5] قال الصدّيق الاول يوسف عليه السلم وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِٱلسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي[6] وذلك عند مثار القوى الشهوية ووكز الكليم عليه السلام ذلك القبطي فقضى عليه فقال هَذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَانِ[7] وذلك عند مثار القوة الغضبية وتبرأ الرسول عليه السلم من القوتين جميعاً[8] فقال في كل حال اللهمّ واقية

---

٦) ف وذوي — ٧) ف وعليه

٤٩١ ١) ف مدرلة — ٢..٣) ا ـ — ٣) ف ـ — ٤) ف العصبية — ٥) ف ز حق — ٦) ١٢,٥٣ — ٧) ٢٨,١٤ — ٨) ا الفريقين

٤٩٢ كواقية الوليد رب[8] لا تكلني الى نفسي طرفة عين وعلى هذه الحالة النفس الثالثة وهي[1] تمتد الى اخر العمر فلا تريده[2] مواعظ الشرع ترغيباً وترهيباً ولا تجانبه مواقع التقدير تنبيهاً وتحذيراً فان انفتح سمعه لمواعظ الشرع وبصره لمجاري التقدير انشرح صدره وصار على نور من ربه فذلك الشرح والبسط افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وان جعل اصبعه في اذنيه فلم يسمع الايات الامرية واسبل جفنه على عينيه فلم يبصر الايات الخلقية صار على ظلمة من طبعه وذلك الطبع والختم بل طبع الله عليها بكفرهم خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ[3] وربما يكون الختم والطبع من قساوة في جوهر جبلية[4] اكتسبها من اصل فطرته وربما يكون[5] على كفره ونفاق اثره على خلاف فطرته فالتقدير مصدر والتكليف مظهر والكل[6] مقدر والمقدر[7] ميسر لما خلق له فالحاصل ان الموكول[8] الى حوله وقوته في خذلان الله تعالى والمتوكل على حول الله وقوته في توفيق الله تعالى فعلى راي القدرية العبد ابداً في الخذلان اذ هو موكول الى حوله وقوته ولم يستعن بالله ولم يتوكل على الله وعلى رأي الجبرية العبد ابدًا في الخذلان اذ هو خاذل نفسه عن

٤٩٣ امتثال امر الله تعالى لم يعبد الله ولم يحفظ حدود الله تعالى

والحق الذي لا غبار عليه إِيَّاكَ نَعْبُدُ محافظة على العبودية وإِيَّاكَ

---

٨) ا ــ

٤٩٢ ١) ا فهذه — ٢) ب تريله ف نزايله — ٣) ٢,٦ — ٤) ا حياته — ٥) ب ف ز جزا — ٦) ب وكلته ف وكل — ٧) ف والمقدور — ٨) ا الموكل

نَسْتَعِين استعانة بالربوبية والتوفق والخذلان والشرح والطَبع والفتح والختم والهداية والضلال[١] ينتسب الى الله تعالى بشرط ان يكون احق الاسمين به احسن الاسمين[٢] وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَى فَٱدْعُوهُ بِهَا[٣] واولى الفعلين بحكمه وتقديره اولى الفعلين[٤] وجودًا واجدرهما حصولًا بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ[٥] اللهمّ من احسن فبفضلك يفوز ومن اساء فبخطيته يهلك لا المحسن استغنى عن رفدك ومعونتك ولا المسيء عليك ولا استبد بامر خرج به عن قدرتك فيا من[٦] هكذا لا هكذا[٦] غيرك صلِّ على محمد وعلى اله افعل بي ما انت اهله انك اهل لكل جميل

والقول في النعمة والرزق قريب مما ذكرناه فمن راعى فيهما عمومًا قال النعمة كل ما ينعم[٧] به الانسان في الحال والمال والرزق كل ما يتغذى[٨] به من الحلال والحرام وقد سماها الله تعالي باسمها فقال وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ[٩] وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ومن راعى فيهما خصوصاً قال النعمة في الحقيقة ما يكون محمود العاقبة وهو مقصور على الدين قال الله تعالى ٤٩٤ فيهم[١] أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي ٱلْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ[٢] والرزق في الحقيقة ما يكون[٣] مباحًا شرعاً قال الله تعالى أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ[٤] والحرام لا يجوز الانفاق منه

---

٤٩٣ ١) ف والضلالة — ٢) ا المسمين — ٣) ٧,١٧٩ — ٤) ف المقلين — ٥) ٣,٢٥ — ٦...٦) ب ف هو كذا لا كذا — ٧) ف يتنعم — ٨) ب ف يتغذي — ٩) ٤١,٥١ و ١٧,٨٥

٤٩٤ ١) ب ف ـ — ٢) ٢٣,٥٧ — ٣) ب ف ز حلالا — ٤) ٢,٢٥٥ —

وكلا القولين صحيح اذا اعتبر فيهما الخصوص والعموم ولا مشاحة في المواضعات والشكر على النعم والارزاق واجب وهو ان تراها بقلبك من المنعم فضلًا فتحمده قولًا ولا تستعملها في المعاصي فعلا والارزاق مقدرة على الآجال والآجال مقدورة[5] عليها ولكل حادث نهاية ليس[6] تختص النهايات بحياة الحيوانات وما علم الله ان شاء[7] ينتهي عند أجل معلوم كان الامر كما علم وحكم فلا يزيد في الارزاق زايد ولا ينقص منها ناقص فاذا جاء اجلهم لا يتاخرون ساعة ولا يستقدمون وقد قيل ان المكتوب في اللوح المحفوظ حكمان حكم مطلق بالاجل والرزق وحكم مقيد بشرط ان فعل كذا يزاد في رزقه واجله[8] وان فعل كذا نقص منهما كذا وعليه حمل ما ورد في الخبر من صلة الرحم يزيد في العمر وقد قال تعالى وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ[9] وقوله يَمْحُو ٱللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ ٱلْكِتَابِ[10]

———

٥) ف مقدورة — ٦) ف وليس — ٧) ا شيا — ٨) ف ز كذا فان —
٩) ٣٥,١٢ ب ف ز مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا (وهو من ٥٧,٢٢) — ١٠) ١٣,٣٩

٤٩٥ القاعدة التاسعة عشر

في اثبات النبوات

وتحقيق المعجزات ووجوب عصمة الانبياء عليهم السلم صارت البراهمة والصابية الى القول باستحالة[1] النبوات عقلًا وصارت المعتزلة وجماعة من الشيعة الى القول بوجوب وجود النبوات عقلًا من جهة اللطف وصارت الاشعريــة وجماعة من اهل السنة الى القول بجواز وجود النبوات عقلًا ووقوعهــا في الوجود عيانًا وتنتفي استحالتها بتحقيق وجودها كما ثبت تصورها بنفي استحالتها[2]

فقالوا بم يعرف صدق المدعي وقد شاركناه في النوعية والصورة ابنفس دعواه وقد علم ان الخبر محتمل للصدق والكذب ام بدليل اخر[3] يقترن به وذلك الدليل ان كان مقدورًا له فهو ايضاً مقدورنا وان لم يكن مقدورًا له ولكنه[4] مقدور بقدرة الله تعالى فلا يخلو اما ان يكون فعلًا معتادًا ولا يختص ذلك بهذا المدعي فلا يكون دليلًا وان كان فعلًا خارقاً فمن اي وجه يدل على صدقه والفعل من حيث هو فعل لا يدل على الاختصاص بشخص معين سوى اقترانه بنفس

٤٩٥ ١) ف ز ثبوت — ٢) ب ف ز ومدرك الاستحالة على مذهب (ف مذهبين) المنكرين آيل الى جسم باب معرفــة الصدق في دعوى النبوة — ٣) ف سـ — ٤) ب ف بل هو

دعواه وللاقتران اسباب اخر محتملة كما لخرق العادات احوال مختلفة
٤٩٦ وإذا احتملت الوجوه عقلًا لم تتعين جهة الدلالة فانحسم باب الدليل من كل وجه اما نفس الاقتران فربما لا يتفق في بعض الاحوال اذ الفعل فعل الله تعالى وهو منوط بمشيئته فكيف يوجب المدعي على الله فعلًا يفعله في تلك الحال[1] وليس يدعي النبي على اصلكم هذه الدعوى التي قدرتموها فانه يحيل خلق الايات على مشيئة الله تعالى كما اخبر كتابكم ﴿قُلْ إِنَّمَا ٱلْآيَاتُ عِندَ ٱللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[2] وكم من نبي سئل اظهار الاية فلم يظهر في الحال على يده فلئن كان[3] ظهور الاية في بعض الاوقات[4] دليلًا على صدقه فعدم ظهورها في بعض الاوقات يجب ان يكون ايضاً دليلًا على كذبه وليس الامر كذلك على اصلكم فاذا قال واحد من عرض الناس وهو مجهول الحال عند الكل اني رسول الله اليكم فطولب بالاية وجب عليه التضرع الي الله في استدعاء الايه الخارقة للعادة على مقتضى الدعوى ووجب على الله اجابته في الحال الى ذلك كان الايجاب اولى على الله ورسوله من الخلق وهو عكس ما رمتم اثباته ثم مسئلة النظر والاستمهال فيه يفضي[5] الي افحام الانبياء فانه اذا ادعى[6] الرسالة فقال المدعو العلم بالرسول يترتب على العلم بالمرسل
٤٩٧ والعلم به ليس يقع بديهة وضرورة فلا بد من نظر واستدلال في افعاله استدلالا[1] بتغيرها على حدوثها وبحدوثها على ثبوت محدثها ثم النظر

---

٤٩٦ ١) ب ف الحالة — ٢) ٦،١٠٩ — ٣) ا ز في — ٤) ا الاحوال —
٥) ب ف يودى — ٦) ف الدعي
٤٩٧ ١) ب ف ليستدل —

في قدمه ثم النظر في وحدانيته ثم النظر في صفاته الواجبة له[٢] والجايزة عليه وما يستحيل في صفته وبعد ذلك ينظر في جواز انبعاث الرسل[٣] ثم في معجزة هذا المدعي بعينه

فيقول امهلني حتى انظر في هذه الابواب واقطع هذه المراتب فهل يجب على النبي امهاله ام لا فان لم يمهل[٤] فقد ظلمه[٥] اذ كلفه ما لا يطيق وذلك ان العلم اذا لم يحصل الا بالنظر والنظر يستدعي مهلة وزماناً ولم يمهله فقد ظلمه وامره بمجرد التقليد والتقليد اما كفر واما[٦] قبيح واذا امهله فيلزمه[٧] ان لا يعود اليه حتى ينتهي[٨] النظر نهايته ولا يتقرر ذلك[٩] بزمان معين بل يختلف الحال[١٠] باختلاف الاشخاص واذهانهم وكياستهم في مدارج النظر وايضاً فمن[١١] استمهل ووجب امهاله يعطل النبي[١٢] عن الدعوة فان عاد اليهم[١٣] قالوا نحن بعد في مهلة النظر فليس لك علينا حكم بعد الامهال ولم يثبت عندنا صدقك[١٤] فنتبعك ثم اذا كان النبي[١٥] مبلغاً عن الله تعالى فلا بد وان يسمع امره وكلامه اولاً ثم يبلغ عنه او يسمع من[١٦] سمع منه فبم عرف النبي[١٥] بان المتكلم هو الله او بم عرف ان المتوسط ملك يوحي اليه وبم عرف ٤٩٨
ذلك الملك ان الرب هو الآمر المتكلم فما الجواب عن هذه المسئلة هذا كلامنا على نفس الدعوى

اما الكلام على بينة الدعوى فنحن اولاً ننكر ما حكيتموه

---

٢) ا يجب — ٣) ف الرسول — ٤) ب ا ـ — ٥) ا ظلم — ٦) ب ف أو — ٧) ف فيلزم — ٨) ب ف ينهي — ٩) ف ـ — ١٠) ف ر فيه — ١١) ف فان من — ١٢) ب ف يعطل — ١٣) اليه — ١٤) ب ف ز بعد — ١٥) ا ز عليه السلم — ١٦) ف ممن

عن الانبياء من قلب العصا حية[1] واحياء الموتى وفلق البحر وخروج الناقة من الصخرة الصماء وتسبيح الحصا وانشقاق القمر فان جنس ذلك مستحيل الوجود فنحن اولا نمنع حصولها فماذا دليلكم على وقوع ذلك ثم بم تنكرون على من يرد الخوارق[2] الى خواص الاشياء فانا نجد حصول امثال ذلك من الجمادات على يد من لا دين[3] له[4] كالامطار التي تحصل[5] من اصطكاك الاحجار وكالرياح التي تهب[6] من تحريك ما مخصوص ثم التعزيم والتنجيم والتبخير[7] وعلم الطلسمات واستسخار الروحانيات واستخدام الكواكب العلوية علوم معروفة والعمل بها من العجايب المعجزة والغرايب المفحمة[8] فما انكرتم ان ما اتى به هذا المدعي من جنس ذلك ثم الواجب عليكم ان تثبتوا وجه دلالة المعجزة على الصدق[9] فانه من حيث هو فعل دل على قدرة الفاعل فقط من[10] هذا الوجه لم يدل على صدق قول المدعي من[10]

٤٩٩ حيث اقترانه بدعواه لم يدل ايضاً لان اقترانه بدعواه كاقترانه بحدوث حادث اخر من قول او عمل ثم لم يدل نفس الاقتران[1] على حق او باطل فكيف دل هاهنا وايضاً فان عندكم يجوز خرق[2] العادات على يدي مدعي الالاهية ولم يدل ذلك على صدق دعواه فكيف يدل على صدق دعوى النبوة

قال اهل الحق قام[3] الدليل على ان الرب تعالى خالق الخلق ومالكهم

---

٤٩٨ ١) ا سـ — ٢) ا الخواص — ٣) ف دني — ٤) ف ز ولا عمل — ٥) ف تحدث — ٦) ف تهبه — ٧) ف والسحر — ٨) ف المعجزة — ٩) ف صدق الدعوى — ١٠) ف ومن

٤٩٩ ١) ا في الحاشية هناك — ٢) ب ف ظهور خارق العادة — ٣) ف فانه —

ومن له الامر والخلق والملك[٤] له ان يتصرف في عباده بالامر والنهي وله ان يختار منهم واحدًا لتعريف امره ونهيه فيبلغ عنه اليهم فان[٥] من له الخلق والابداع له الاختيار والاصطفاء وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ فلا استحالة في هذه المراتب ولا استحالة في نفس الدعوى ولا يضاهي استحالته[٦] استحالة دعوى الالاهية بل هو من الجايزات العقلية فله[٧] الواجبات الحكمية فبقي كون الخبر والدعوى على احتمال الصدق والكذب وانما ترجح الصدق على الكذب بدليل[٨]

وللمتكلمين طرق في اثبات المرجح[٩] احدها ان اقتران المعجزة [١٠]بدعوى النبي[١٠] نازل منزلة التصديق بالقول وذلك انه متى عرف من سنة الله تعالى انه لا يظهر امرًا خارقًا للعادة[١١] على يدي من يدعي الرسالة عند[١٢] وقت التحدي والاستدعاء الا لتصديقه فيما يجري[١] ٥٠٠
به واجتماع هذه الاركان انتهض قرينة قطعية دالة على صدق المدعي فكان المعجزة بالفعل كالتصديق شفاهاً بالقول ونحن نعلم قطعاً في صورة من يدعي الرسالة من ملك حاضر محتجب بستر والجماعة على كثرتها حضور ثم ان رجلًا من عرض الناس اذا قام بين يدي ذلك الجمع الكثير من الخلق وقال ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم وآية صدقي في[٢] دعواي انه يحرك هذا الستر اذا استدعيت منه ثم قال ايها الملك ان كنت صادقاً في دعواي الرسالة عنك فحرك هذا الستر

---

٤) ا ز والملك — ٥) ب ف لان له — ٦) ا س — ٧) ب ف بل من — ٨) ب ف بدليله — ٩) ف ز للصدق على الكذب — ١٠...١٠) ب ف لتحدى المدعى — ١١) ا ز الا — ١٢) ب ف عنه في

٥٠٠ ١) ب ف تحدى ا من اجتماع — ٢) ا واتيت في صدق دعواي اية —

فحرك فى الحال علم قطعاً[٣] ويقيناً بقرينة الحال انه اراد بذلك الفعل تصديق المدعي ونزل التحريك منه على خلاف العادة منزلة التصديق بالقول ولم يشك واحد من اهل الجمع ان الامر على ما يجري به المدعي فكذلك في صورة مسئلتنا هذه فاذاً المرجح للصدق هي القراين الحاصلة من اجتماع امور كثيرة منها الخارق للعادة ومنها كونه مقروناً بالدعوى ومنها سلامته عن المعارضة فانتهضت هذه القراين بمجموعها دالة على صدق المدعي نازلة منزلة التصديق بالقول وذلك مثل[٤] العلم الحاصل من ساير القراين اعني قراين الحال وقراين المقال

ووجه امر الاية الخارقــة للعادة كما[٥] دلت بوقوعها على[٦] قدرة

٥٠١ الفاعل[٦] وباختصاصها على ارادته وباحكامها على علمه كذلك دلت بوقوعها مستجابة لدعاء الداعي لا لدعوى المدعي على ان له عند الله حالة[١] صدق ومقالة حق ومن كانت دعوته مستجابة عند الله يستحيل ان يكون في دعواه كاذباً على الله تعالى وهذا هو حقيقــة النبوة وذلك ان استجابته[٢] فى امور لا يقــدر الخلق على ذلك دليل على صدق هذا[٣] الداعي ولو قــدر الداعي كاذباً في نفسه على الله اقبح كذب وهو الرسالة عنه بما لم يرسل انقلب دليل[٤] الصدق دليلاً على الكذب وهو متنــاقض ونحن لا نـنكر ان يكون شخص من الاشخاص مستجاب الدعوة ثم ينقلب حاله الى حالة[١] الاشقياء كما لا ننكر ان يظهر خارق للعادة على يد ساحر لكن[٥] الشرط في الامرين[٦]

---

٣) ب ف بحكم قرينة — ٤) ا سـ — ٥) ا لما — ٦...٦) ب ف قدر الخالق

٥٠١ ١) ف حال — ٢) ب ف استجابة الدعوة — ٣) ا حال — ٤) ا ذلك — ٥) ف بلى — ٦) ف ز شيء

واحد وهو ان يكون المدعي في حال ما يدعي مستجاب[6] الدعوة بالاية حتى تكون الاية دالة على صدق حالته ودرجته عند الله تعالى واذا قدر كونه كاذباً انقلبت الدلالة على الصدق دلالة على الكذب وهو محال لتناقضه وكما ان الوقوع اذا دل على القدرة لم يدل على العجز والإحكام لما دل على العلم لم يدل علي الجهل كذلك دليل الصدق لا يجوز ان يكون دليلا على الكذب وهذه الطريقة احسن من الاولى

ووجه اخر نقول ان[1] قرينة الصدق ملازمة لتحدي النبي ٥٠٢
الصادق عن الله تعالى وذلك ان المعجزة تنقسم الى منع المعتاد والى اثبات غير المعتاد اما المنع[2] فكالجنس[3] من[4] الحركات الاختيارية مع سلامة البنية واحساس التيسير والثاني[5] في مجرى العادة ومثال ذلك تيه بني اسرائيل في قطع الطريق ومنع السحرة من التخييل وحصر زكريا من الكلام المعتاد ويجوز ان يقدر صرف[6] الدواعي عن المعارضة بمثل ما جاء به[7] النبي عليه السلم من جنس المعجزات وان كان ذلك من قبيل مقدوراتهم ولهذا عد بعضهم اعجاز القرآن من هذا القبيل وهو مذهب مهجور[8] ويجوز ان يقدر منع الناس عن التحدي بمثل ما تحدى به النبي من جنس المعجزات فلا يقدر احد على المعارضة بالدعوى[9] فضلًا عن معارضته بالخارق للعادة ويكون[10]

---

٦) ف يسنجاب

٥٠٢ ١) ب ف سـ — ٢) ب ف ز من المتاد — ٣) لعله كالحبس — ٤) ب ف عن — ٥) از ويحدى — ٦) ا يصرف صدق — ٧) ف تحدى حالة — ٨) ا الجمهور — ٩) ب ف ز والتحدي — ١٠) ا سـ —

لهذه المعجزة قرينة متصلة بنفس الدعوى حتى لا تخلو قط دعوى نبي من الانبياء[١١] عن قرينــة الصدق ولا تتأخر الدلالة عن نفس التحدي وهذا ابلغ في باب الاعجاز فان المتصدي للمعارضة يحس من نفسه عجزًا مع استمرار عادته بمثل ذلك التحدي فيقول النبي اني[١٢] رسول الله اليكم[١٢] وآية صدقي ان لا يعــارضني معارض في نفس دعواي هذه والنفوس متطلعة والالسن سليمة والدواعي باعثــة

٥٠٣ فتتحير[١٣] العقول وتنحصر الالسن وتــتراجع الدواعي وتنمحق الدعاوي[١] لست اقول لا ينـكره منكر بل اقول لا يعارضه معارض بمثل التحدي والدعوى فيقول لا[٢] بل اني رسول الله اليكم ولهذا لم نجد في قصص الانبياء من عارضهم بمثل دعواهم في حال التحدي ولا استمرت[٣] هذه الدعوى لاحد من بعدهم ولا يلتفت الى ما يحكى عن مسيلمة الكذاب انه ادعى الرسالة عن الله تعالى فان من كتب الى نبي الله اما بعد فان الارض بيني وبينك نصفين لم يكن معارضًا له[٤] في نفس[٤] دعواه بل مسلمًا له من وجه ومتحكمًا[٥] من وجه ومن ادعى[٦] الرحمانية في الحالة الثانية لم يكن ثابت القــدم على الدعوى الاولة وكان من حقه لو كان منازعًا له[٧] ان يقول اني عبد الله ونبيه[٨] لا شريك الله[٩] في الرحمانية وشريك رسوله في الارض فاعرف هذه الدقيقة[١٠] فان فيها سرًّا و[١١]غورًا

---

١١) ب حالية ف سـ — ١٢ ١٢) ف سـ — ١٣) ف فتحسر

٥٠٣ ١) ا وتحقق الدواعي — ٢) ف سـ — ٣) ف استمرة — ٤) ا سـ —
٥) ب ف متحكماً عليه — ٦) ا ادعى — ٧) ب ف سـ — ٨) ب ف رسوله —
٩) ا لله — ١٠) ب ف ز ولا (ف والا) تغفل عن هذه الحقيقـة — ١١) ف ولها
ب واخا —

ثم الجواب عن شبهات المنكرين ان نقول قولكم ان اقتران المعجزة بدعوى المدعي لا ينتهض دليلًا على صدقه فان نفس الاقتران بالاضافة الى دعواه او الى غيرها من الافعال او الاقوال بمثابة واحدة[١٢]

فنقول سبيل تعريف الله تعالى عباده صدق الرسل بالايات الخارقة للعادة كسبيل تعريفه اياهم[١٣] الاهيته بالايات الدالة عليها والتعريف قد يكون بالقول تارة وقد يكون بالفعل اخرى والتعريف ٥٠٤ بالقول قد يكون اخبارًا عن صدقه كقوله تعالى للملايكة إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً[١] وقد يكون تنبيهًا على صدقه بتعجيز الخلق عن معارضته كما علم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة وكما علم المصطفى القرآن وقال فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ[٢] فكما عجزت الملايكة عن معارضة ادم بالاسماء[٣] عجزت العرب والعجم عن معارضة المصطفى بايات القرآن ودلت الاسماء والايات على صدق النبي الاول والنبي الاخر ولما ثبت صدق الاول كان[٤] مبشرا بمن بعده الى الاخر ولما ثبت صدق الاخر كان هو مصدقاً لمن[٥] قبله الى الاول فكانت الاقوال متواصلة والعلوم متواترة والكلمات متفقة والدعوات متحدة والكتب والصحف متصادقة والسيوف على رقاب المنكرين قايمة ومن اصطفاه الله عز وجل لرسالته من عباده واجتباه لدعوته كساه ثوب جمال في الفاظه واخلاقه واحواله ما يعجز الخلايق عن

---

١٢) ب ف ز قلنا قد بيّنا وجه الدلالة من حيث القرينة ومن حيث العجز عن المعارضة ونزيد الان ايضاحًا — ١٣) ا تعريفهم اياه

٥٠٤ ١) ٢,٢٨ — ٢) ٢,٢٩ — ٣) ا س — ٤) ب ف ز هو — ٥) ب عن ف بمن

معارضته بشيء من ذلك فيصير[٦] جميع حركاته معجزة للناس كما صارت حركات النـاس معجزة لمن دونهم من الحيوانات ويكون مستتبعاً جميع نوع الانسان[٧] كما صار الانسان مستسخراً جميع انواع[٨] الحيوان وَٱللّٰهُ يَصْطَفِي مِنَ ٱلْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ رسلًا مبشرين ومنذرين
٥٠٥ لئلا يكون للناس[٩] على الله[٩] حجة بعد الرسل ونعيد ما ابديناه آنفاً •

فنقول انتم معاشر الصابية والبراهمـة المعولون[١] على مجرد العقول وقضاياها وافقتمونا ولم يحتج[٢] بالموافقة بل قام الدليـل الواضح على ان لله تعـالى تصرفا في عبـاده بالتكليف والامر[٣] وعلى حركاتهم بالاحكام والحدود ومن القضايا العقلية ان نوع الانسان يحتـاج الى اجتماع على نظام وصلاح وان ذلك الاجتماع لن يتحقق الا بتعـاون وتمانع وان ذلك التعاون والتمانع لن يتصور الا بحدود واحكام وان تلك الحدود والاحكام تجب ان تكون موافقة لحدود الله واحكامه وان كل من دبّ ودرج ليس[٤] يتلقى من الله حدوده واحكامه[٥] ولا له ان يضع من عند نفسه حدودا واحكاماً فلزم العقـل ضرورة ان يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يتلقى من الله وحيا[٦] وينزله تنزيلا على عباده[٦] وهذه قضايا عقلية بيننا وبينكم وانما حقيقـة القول ايل الى تعيين الشارع

فنقول لن يتحتم[٧] على الله تعالى تعريف صدق من اصطفاه لرسالته وتعيين شخص من[٨] اجتباه لشريعته فانه يودي الى التعجيز والى تكليف

٦) ب فقصر — ٧) ا الحيوان — ٨) ا سـ — ٩...٩) ف ـ ٢٢،٧٤
٥٠٥ ١) ف المولين — ٢) ف يتنحح ب اتنح — ٣) ف ز والنهي —
٤) ا لم — ٥) ف سـ — ٦...٦) ف ويرتله ترتيلا — ٧) ب ف ليس ينحسم —

ما لا يطاق[9] وهو كما لو[10] كلف عباده بمعرفته ثم يطمس عليهم وجوه
ادلته واذ لا طريق الى التصديق الا بالقول والفعل ولا طريق الى ذلك
بالقول تعين الفعل ولربما يعرف الملايكة بالقول ويعرف الناس بالفعل ٥٠٦
ولربما يعرف النوعين[1] بهما جميعاً اعني تعريفهما[2] بفعل نازل منزلة القول
اوبقول دال[3] دلالة الفعل وليس ذلك التعريف ايجاباً عليه تعالى وتقدس
بل وجوباً له حتى لا يودي الى التعجيز في نصب[4] الادلة وحتى[5] لا يفضي
الى التكذيب في خبر الاستخلاف وحتى لا يكون على الله حجة بعد
الرسل بتكليف ما لا يطاق فيقال رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا[6]
واذا ارسلت فهلا بنيت[7] لنا طريقاً ودليلا يتوصل به الى صدقه
ويتوصل[8] بتصديقه الى معرفتك وطاعتك

وقولكم ان الرسول يحيل نزول الاية الى مشيئة الله تعالى قلنا تلك الحوالة من ادل الادلة على صدق المقالة اذ لو ادعى الاستقلال باظهار الايات ما كان مخبرا عن الله تعالى بامره ولا[9] داعياً الى الله باذنه فهو في[10] كل حال[10] من الاحوال يثبت حق موكله ويظهر العجز من نفسه ويحيل الحول والقوة الى مرسله وكان الفصل الذاتي لنفس النبي عليه السلام ان لا يكون موكولا لنفسه[11] طرفة عين فلا ينطق عن الهوى ولا يتحرك الا على متن الهدى وذلك هو العصمة الالهية المقيمة لنفسه المقومة لذاته ولئن كان النطق فصلاً ذاتياً لنوع الانسان

---

٨) ا ــ — ٩) ب ف يستطاع — ١٠) ا ــ

٥٠٦ ١) ا ــ — ٢) ب ف تعرفها — ٣) ا ذلك — ٤) ا بعث — ٥) ب ف وحتى — ٦) ٢٥،١٣٤ — ٧) ا نبهت — ٨) ف يتوسل — ٩) ا ز زال ب دال — ١٠) ب ف حالة — ١١) ب ف الى نفسه

فَمَا يَنْطِقُ عَنِ ٱلْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى[١٢] فصل ذاتي لنفس النبيّ

٥٠٧ عليه السلم اعرف الاشارة ولا تواخذني بالعبارة ونقول انتم معاشر الصابية سلمتم بنبوة[١] عاذيمون وهرمس وهما شيث وادريس عليهما السلم فبم عرفتم صدقهما ابمجرد الدعوى والخبر ام بدليل ونظر وكل ما قدرتموه دليلا في حق شخص واحد ثبتت به نبوته او على الجملة صدقه في جميع اقواله فهو دليل المخبر الثاني والثالث وان احلتم الرسالة في الصورة البشرية فهما بشر مثلكم وانتم مخبرون عنهما بشر مثلنا

فانه قلتم انهما كانا حكيمين عالمين لا نبيين مرسلين قيل وبم وجب عليكم اتباعهما والمحافظة على حدودهما واحكامهما وانتهاج مناهجهما في الدعوات والصلوات والصيام والزكوات وقد تساوت اقدامكم في العقول والانفس وتشابهت صوركم في البشرية والانسانية

ومن عجيب ما يلزم منكري النبوّة ان من انكر النبوة فقد اقر بها من حيث انكرها فان النبوة لا معنى لها الا الخبر عن الله تعالى بانه ارسل رسولا ومن انكر فقد ادعى انه مخبر عن الله انه لم يرسل رسولا فقد ادعى الرسالة لنفسه فكان انكاره اقرارا وعاد انكاره[٢] تسليماً ومن سلم ان لله على عباده تكليفا وامرا فقد سلم انه يرسل رسولا وانما النزاع وقع[٣] في ان الرسالة هل تتصور في الصورة البشرية

٥٠٨ وما مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَى الّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ ٱللهُ

— ١٢) ٥٣،٣

٥٠٧ ١) ا ـ — ٢) ب ف عناده — ٣) ب ف واقع

بَشَرًا رَسُولًا[1] واذا بينا[2] ان البشرية لا تنافي الرسالة فقد اثبتنا جواز انبعاث الرسل والصابية سلموا الرسالة للروحانيات واوجبوا التوجه الى هياكلها من الكواكب السبعة وعملوا الاشخاص على صورة الهياكل فتقربوا اليها وذلك عود الى الصورة والاصنام[3] والحنفا سلموا الرسالة للجسمانيات واوجبوا التوجه الى اشخاصهم ولم يتخذوا اصناماً[4] الهة ولا[5] اعتقدوا النبيين ارباباً[6] لكنهم قالوا لهم طرفان بشرية ورسالة قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا[7] فبطرف البشرية يشاكل نوع الانسان ويشاركه[8] فياكل ويشرب وينام ويستيقظ ويحيي ويموت وبطرف الرسالة يشاكل نوع الملايكة ويشاركه فيسبح ويقدس ويبيت عند ربه فيطعمه ويسقيه وتنام عيناه ولا ينام قلبه ويموت قالبه ولا يموت روحه والمناظرة بين الفريقين في اول الزمان كانت قايمة وقد اظهرها[9] الخليل صلى الله عليه حيث قال إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ[10] حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ[11] وبذلك امر خاتم النبيين عليه السلم قال علي[12] ملة ابيكم ابرهيم[12] وقال إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ[13] وقال اني وجهت وجهي الاية وغيرها من الايات وفيه فصول كثيرة ذكرناها في كتاب[14] الملل والنحل

٥٠٩ واما الجواب عن مسئلة امهال[1] النظر وافحام الانبيا فانما يلزم

---

٥٠٨ ١) ١٧,٩٦ — ٢) ف اثبتنا — ٣) ف القول والاجسام — ٤) ف الاصنام — ٥) ف والا — ٦) ا ز الهة — ٧) ١٧,٩٥ — ٨) ا ــ — ٩) ا ظهره — ١٠) ٦,٧٨ — ١١) ف مسلما — ١٢) ١٣,..١٢ ب ف بملة ابرهيم فقال ملة ابيكم ابرهيم حنيفا ٢٢,٧٧ — ١٣) ٦,١٤ — ١٤) ب ف كتابنا الموسوم بالملل

٥٠٩ ١) ب ف مهلة —

الافحام على من قال بالمهلة[2] ويجب على النبي امهال النظر[2] وذلك مذهب المعتزلة واما من قال بانه لا يمهله ولا يجب[3] عليه[4] ان يمهلـه بل يجيب باني جئت لارفع المهلة وارشدك الى معرفة المرسل بان اخبر عنك[5] بما لا يمكنك انكاره وهو احتياجك الى صانع فاطر حكيم اذ كنت تعرف ضرورة انك لم تكن فكنت وما كنت بنفسك بل بكون[6] غيرك وهذه هي ابتدا الدعوة يـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ[6] فكيف يمهلـه ويكله الى نفسه وهو مأمور بدعوة الناس الى التوحيد والمعرفة حالة فحالــة وشخصاً فشخصاً والاستمهال انما يتوجه اذا خلت الدعوة عن الحجة الملزمــة والدلالة المفحمة فان من تحققت رسالته في نفسها وتصدى لـدعوة[7] الناس الى وحدانية الله تعالى لا يخلى[8] دعوته عن الدلالة على التوحيد اولا ثم يتحدى بالرسالة عنه[9] ثانياً اعتبر حال جميع الانبياء عليهم السلم في دعوتهم اما ادم ابو البشر فقد ثبت صدقه باخبار الله تعالى ملايكته إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً فلم يكن في اول زمانه من كان مشركاً فيدعوه الى التوحيد وحين امروا بالطاعة فمن صدق الله تعالى في خبره
٥١٠ فسجد له بامره ومن لم يسجد فكانه لم يصدق فاستحق اللعنــة وهو اول من كفر واما نوح عليه السلم فاول كلامه مع قومه ان ٱعْبُدُوا ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُ[1] فاثبت التوحيد ثم النبوة فقال أَوَعَجِبْتُمْ

٢...٢) ب ف واوجب النبي الناظر — ٣) ب ف يلزم — ٤) ب ف ـ — ٥) ف اخبر عنه ربما ب اخبرك بما — ٦) ب ف بمكوّن — ٦) ١٩,٢ — ٧) ا الدعوى — ٨) ب ف ز قس — ٩) ف ـ

٥١٠ ١) ٧,٥٧ —

أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ[٢] واما هود بعده فقال يا قوم[٣] اُعْبُدُوا اَللّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرُهُ ثم قال وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ اَلْعَالَمِينَ[٤] اثبت التوحيد ثم النبوة واما صالح بعده قال يَا قَوْمُ اُعْبُدُوا اَللّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرُهُ ثم قال قد جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ[٥] واما لوط فانه كان يدعو الناس بدعوة الخليل[٦] وما جرى بينه وبين قومه من عبدة الاوثان والكواكب من اظهر ما يتصور وقال أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاَللّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ[٧] وقال لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً[٨] يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً[٩] ثم اثبت الرسالة فقال يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ اَلْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطاً سَوِيًّا[١٠] وكانت[١١] الدعوة جارية[١٢] على لسان اولاده الى زمن موسى عليه السلم وكان من شأنه مع فرعون ما كان اذ قال له فرعون وما ربّ العالمين فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى[١٣] حتى حقق عليه التوحيد بتعريف وحدانيته استدلالا من افعاله عليه في جواب وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما وفي جواب من ربكما قال رَبُّنَا اَلَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى[١٣] ثم قال بعد ما قرر التوحيد[١٤] إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ اَلْعَالَمِينَ فمن كان منكرًا للتوحيد وجبت البداية معه باثباته ومن كان مقرا به وجبت به البداية معه باثبات النبوة كحال عيسى مع بني اسرائيل اذ قال قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ[١] ولما كانت دعوة سيد البشر محمد صلعم ٥١١

٢) ٧,٦٢,٦٧ — ٣) ٧,٦٣ — ٤) ٧,٥٩ — ٥) ٧,٧١ — ٦) از ابرهيم — ٧) ٣٧,٩٣ — ٨) ٦,٧٤ — ٩) ١٩,٤٣ — ١٠) ١٩,٤٤ — ١١...١١) ف دعوة الرسالة جا به — ١٢) ٢٠,٥١ — ١٣) ٢٠,٥٢ — ١٤) ف س — ٥١١ ١) ٧,١٠٣ —

اكمل[2] ورسالته ارفع واجل كان يبتدي تارة مع عبدة الاصنام باثبات
التوحيد ثم بالنبوة يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمْ اثبت[3]
احتياجهم ضرورة الى[4] فاطر وشاركهم[5] في ذلك من قبلهم وَٱلَّذِينَ
مِنْ قَبْلِكُمْ كما قرر احتياجهم الى الخالق في وجودهم قرر احتياجهم
الى رازق في بقائهم ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَاشًا وَٱلسَّمَاءَ بِنَاءً[6] .
الاية ثم قرر بعد ذلك نبوته وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا
فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ الاية بمعناها دالة على التوحيد وبظاهر لفظها
البليغ ونظمها الانيق دالة على صدق دعواه وتحديه ولربما يبتدي
بدعوى الرسالة ثم[7] يضمنها حقايق التوحيد يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ
ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِي لَهُ مُلْكُ ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي
وَيُمِيتُ الاية حتى كانت الاية بعذوبة الفاظها ورطوبة عباراتها الخارجة
عن نظم الشعراء ونثر[8] الفصحاء[9] الخارقة لعاداتهم الجارية وعباراتهم
الفائقة اوضح دلالة على رسالته وصدق لهجته وكانت معانيها[10]
الحقيقية وحقايقها المعنوية دالة على التوحيد واقترنت الدلالتان
اقترانًا لا يمكن للمستمع الاستمهال وليس ذلك امرًا بالتقليد[11] فان
التقليد[11] قبول[11] قول الغير[12] من غير حجة وفيها تقرر حجتان مفحمتان
٥١٢ وانما لم[1] يلزم تكليف ما لا يطاق اذا لم يكن المستمع متمكنًا من
الاستماع والنظر والتدبر في كل ما يستمعه ويعقله حتى لو انكره ظهر
عناده وبطل استرشاده هذا هو طريق الدعوة النبوية[2] والحجّة العقلية

---

٢) ا ـ — ٣) ب ف اخبر عن — ٤) ب ف ز خالق — ٥) ف وشاركم —
٦) ٢٠, ٢ — ٧) ب ف لكنها — ٨) ا ونظم — ٩) ف الفصحا الحاقة —
١٠) ب ف بمعانيها — ١١...١١) ا ـ — ١٢) ف ـ
٥١٢ ١) ف ـ — ٢) ا دعوة النبوة —

لا كما زعمت المعتزلة ان المستمع اذا استمهل وجب على النبي[٣] امهاله فيلزمهم ان لا تثبت لنبي ما رسالة[٤] ولا يستمر لرسول ما دعوة[٥] فان كل عاقل اذا استمهل وامهل تعطلت النبوة في الحال وصار منتظرا مدة الامهال حتى يعود اليه الدعوة وان[٦] يلزم العود اليه وبعد لم تثبت عنده نبوته بل يعود جبريل[٧] عليه السلام ويقول[٧] قُمْ فَأَنْذِرْ فيقوم الى المستجيب فيقول[٨] انت امهلتني وانا بعد في مهلة النظر والنظر[٩] طريق المعرفة فتريد تصدني عن الطريق فانت قبل معرفتي من[١٠] انت مضل ضال قاطع للطريق فيتخاصمان ويقتتلان ويوول الالزام الى[١١] النبي قولا وفعلا فيلزم المعتزلة القول[١٢] بان اول واجب على العاقل قتال النبي عليه السلم وقتله وهذا مما لا محيص لهم عنه

واما الجواب عن ردّهم الخوارق الى الخواص والتنجيم[١٣] وعلم السحر[١٤] والطلسمات قلنا لا ينكر العاقل حصول العجايب من الخواص والعزائم لكن امثال هذه الغرايب ليست تخلو قط عن حيل كسبية تنضاف اليها من مباشرة فعل وجمع شيء الى شيء واختيار وقت وتعزيم قول واعداد الة واستعداد مادة[١] وبالجملة[٢] من مزاولة[٢] ٥١٣
فعل وقول من جهة[٣] المدعي بحيث يتبين[٤] للناظر ان ذلك ليس فعلا

---

٣) ا ز عليه السلام — ٤) ا للنبي رسالته — ٥) ا للرسول ما ادّعاه ب للمرسول — ٦) ا المدعو وانّي ف الدعوة وان (ب وانا) — ٧...٧) ف الى النبي — ٨) ف ز له — ٩) ف ـ — ١٠) ا بل — ١١) ب ف على — ١٢) ا ـ — ١٣) ب ف ز والتعزيم — ١٤) ف الجز

٥١٣ ١) ا اما — ٢...٢) ا اوله — ٣) ا ـ — ٤) ا يتيقن الناظر —

لله[٥] تعالى انشاه في الحال تصديقاً لدعوته[٦] بخلاف المعجزة فان كل عاقل يعلم بالضرورة ان عظاماً رفاتاً رماماً[٧] تجتمع فتحيا[٨] شخصاً وتتشخص حياً من غير معالجة من جهة المتحدي ولا مزاولة امر عنه لا يكون ذلك الا فعلا وصنعاً[٩] من الله تعالى يظهر منه قصده الى تصديق رسوله فانا قد ذكرنا ان الفعل بتخصيصه[١٠] ببعض الجايزات يدل على ارادة الفاعل فاذا فعله عقيب دعوته[١١] مقترنا بدعواه وهو صادق في نفسه دل على قصده[١٢] الى تصديقه وتخصيصه لرسالته[١٣] ولو قدر ظهور مثل تلك المعجزة[١٤] على يد كاذب لم يجز ان[١٥] تقترن بدعواه النبوة بل يصرف عنه داعيه الدعوى ضرورة حتى لا ينقلب الدليل شبهة ولا ينحسم الطريق على قدرة الله تعالى في اظهار التصديق[١٥] بالايات وكما اذا اختص الفعل[١٦] بوقت وقدر وشكل دل على ارادة مخصصه بذلك الوقت والقدر والشكل ولن يقدر وقوعه اتفاقاً كذلك اذا اختص الفعل بوقت تحدي المتحدي دل ذلك على انه انما[١٧] اراد تخصيصه بالصدق وكما لم يختلف وجه[١٨] الدليل العقلي[١٨] على اصل الارادة باصل التخصيص لم يختلف وجه الدليل على وجه تعلق الارادة بتخصيص
٥١٤ التصديق فافهم هذه الدقيقة هذا كمن علم ان له عند الله دعوة مستجابة فدعا واستجيب له[١] علم ضرورة ان المجيب اراد تخصيصه

---

٥) ف فعل الله — ٦) ب ف لدعواه — ٧) ف رميا — ٨) ب فتحى ف فتجى — ٩) ب ف ز عنا — ١٠) ب ف باختصاصه — ١١) ب ف دعائه — ١٢) ا صدقه — ١٣) ا الى رسالته — ١٤) ب ف ذلك المعجز — ١٥) ف - — ١٦) ف العقل — ١٧) ا ربما — ١٨...١٨) ا دلالة الفعل

٥١٤ ١) ب ف - —

بتلك الاجابة كرامة له وانعاماً عليه ولم يقدح في علمه ذلك تجويز المجوز[2] ان ذلك ربما يقع[3] اتفاقاً او بسبب اخر فاذا كان مثل ذلك معلوماً في الجزيات لكل شخص شخص عرف مواقع نعم الله تعالى على[1] عبده وكان بصيرا بزمانه مقبلا على شانه فما ظنك بحال من اصطفاه الله تعالى من خليقته واجتباه من بريته وقد تبين انه يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ

قال المنكرون ولنا اسئولة اخرى وجب عليكم الجواب عنها

منها ان الخارق للعادة اذا تكرر وتوالى صار معتادا بالاتفاق فما[4] يؤمنكم فى الحالة الاولى انه من المتكررات المعتادة في ثاني الحال وان لم يوجد في سابق الاحوال الستم تشترطون[5] ان يكون الخارق في زمن التكليف فان[6] في اخر الزمان تنخرق العادات كلها فتتكور[7] الشمس وتتكدر[8] النجوم وتسير الجبال وتنشق السما وتزلزل الارض فلو ادعى مدع ان هذه[9] وامثالها معجزاتي وهي بالاتفاق خوارق لا تندرج تحت قوة[10] البشر ولا يتوصل اليه بالحيل بل تمحضت فعلاً لله[11] تعالى فلا يكون ذلك دليلا على دعوى هذا المدعي فالعاقل في زمن[1] التكليف ربما يتوقع ان تتوالى الايات فلا يحصل[1] له العلم ٥١٥ بكونها اية على صدقه ما لم يامن التوالي والتعاقب بل يورثه ذلك توقفاً وتربصا

---

٢) ف مجوّز — ٣) ب ف وقع — ٤) ا ز الذي — ٥) ف تشرطون — ٦) ا باق — ٧) ف يكوّر — ٨) ف ويكدر — ٩) ا ز معجزتي — ١٠) ب قدرة ف قدر — ١١) ف فعل الله

٥١٥ ١) ف يحصله —

ومنها ان العقلا[3] كما يجوزون وقوع امثاله في ثاني الحال كذلك يجوزون وقوع امثاله في سالف الايام او في قطر اخر من الاقطار[4] او ظهور ذلك بفعل فاعل اخر وان كانوا عاجزين عن معارضته فربما[5] لا يعجز غيرهم فعجزهم لا يدل على صدقه

ومنها[6] ان الشك في صدقه لكل واحد من الناس فيجب ان يكون الرافع للشك[7] لكل واحد واحد وعلى مقتضى ذلك يلزم ان يخصص كل واحد او كل جمع غيب او حضور بمعجزة خاصة وليس ذلك شرطا على اصلكم بل عندكم المعجزة الواحدة لجماعة من اهل الخبرة والبصيرة كافية ويلزم التصديق على غيرهم من اهل التقليد ولا يجب استمرار المعجزة في كل زمن بل لو[8] استمرت خرجت عن الاعجاز والتحقت بالمعتاد فماذا[9] يلزمنا تصديق الانبياء الماضين ولم نجد في زماننا ما يدل على صدقهم وبما[10] يلزم اهل الاقطار[11] في زمانه ولم يشاهدوا ما ظهر على يده[12] من الايات وهذا مشكل

ومنها انكم اذا جوزتم الاضلال على الله تعالى فما يشعركم انه يظهر الايات على يدي كاذب ولا يظهرها على وفق[13] صادق فلا ذلك
يضره في الالهية ولا هذا ينفعه في الربوبية وكثير من الانبياء قد ٥١٦
خلت دعوتهم من[1] المعجزة فمضوا على امر الله دعاة للخلق[2] من غير التفات الى طلب الايات منهم ومن غير اكباب على طلب الايات من

---

٣) ف العلا — ٤) ب ف اقطار الارض — ٥) ب ف فلربما — ٦) ا ز قولهم — ٧) ف للشكر — ٨) ف اذا — ٩) ف فيما — ١٠) ا وربما — ١١) ف الاخطار — ١٢) ا عليه — ١٣) ف ز دعوى

٥١٦ ١) ب ف من — ٢) ب ف ز الى الحق —

الله تعالى فما بالكم ربطتم صدق الرسول[3] بالمعجزات هذا الربط

ومنها قولهم هل للخلق طريق الى معرفة صدق الرسل سوى المعجزات الخارقة للعادات فان منعتم ذلك فقد حصرتم[4] القول وحسمتم الطريق[5] على الله تعالى وذلك تعجيز وان جوزتم ذلك فهلا وجب ذلك وجوب المعجزة فما الذي جعل المعجزة اولى بالدلالة من ذلك الدليل[6]

ومنها قولهم انكم لا تخلون عن دعوى علم ضروري[7] في وجه دلالة المعجزة فتارة تدعون[8] الضروري من حيث القرينة الحالية وهي اقتران التحدي بالمعجزة وتارة تدعون ذلك من حيث دلالتها على[9] قصد المخصص الى التخصيص[9] وتارة تدعون[10] ذلك من حيث[10] انها نازلة منزلة التصديق بالقول وتارة تدعون ذلك من حيث سلامتها عن المعارضة فهلا ادعيتم الضرورة في اصل الدعوى انه يعلم صدقه ضرورة

ولئن قلتم ان قوله خبر يحتمل الصدق والكذب فيقال لكم والاحتمالات تتوجه الى هذه الوجوه ايضاً فبطل دعواكم الضرورة فيها خصوصاً والمنازع فيها على راس الانكار وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ[1] وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا ٥١٧
عَنْهَا مُعْرِضِينَ[2] ما نسبتهم[3] الى العناد[4] الصرف نسبوك[5] الى الجور[6]

---

٣) ب ف الرسل — ٤) ف حسرتم — ٥) ف الطرق — ٦) ب — — ٧) ا علوم ضرورية — ٨) ا ز العلم — ٩...٩) ف صدق المخصص الى التصديق — ١٠...١٠) ا —

٥١٧ ١) سورة ٢ ,٥٤ — ٢) ٦,٤ — ٣) ا ولين نسبتم — ٤) ا العباد — ٥) ب نسبوا — ٦) ا الحور —

المحض فما[٧] وجه الخلاص ولات حين مناص

قال اهل الحق اما الجواب عن السؤال الاول ان المعتاد انما لم يكن دليلًا لانه لا اختصاص له بدعوى المدعي وغير المعتاد يختص بدعواه اختصاص دلالة اما من حيث القرينة كحمرة الخجل وصفرة[٨] الوجل واما من حيث[٩] ان اختصاص الفعل بدعواه كاختصاصه بوقت معين ثم اختصاصه[٩] بوقت معين دليل قصد المخصص بالوقت واختصاصه بدعواه دليل قصد المخصص الى التصديق والوجهان حاصلان بنفس الاقتران ولو توالى الخارق بعد ذلك لم ترتفع هذه الدلالة فان اعتياده[١٠] في ثاني الحال لم يرفع القرينة الاولى ولا ابطل الاختصاص[١١] الاول وقال بعضهم المعجزة كما[١٢] سلمت عن المعارضة تسلم عن الاعتياد[١٣] في ثاني الحال ولهذا لم يعهد من معجزات الانبياء ما كان خارقًا في الاول ثم صار معتادًا في الثاني الحال[١٤] وانما هو الزام تجويزي عقلي فيندفع بما ذكرناه منعًا للالزام[١٥]

واما الجواب عن السؤال الثاني فهو[١٦] يقارب ما ذكرناه من تحقيق وجه دلالة المعجزة[١٧] وبالجملة التجويزات الخيالية والوهمية مدفوعة[١٨]
٥١٨ بالدلايل العقلية والقرائن القطعية وقد قررنا ان المعجزة ذات[١] دلالة عقلية وهو اختصاصها بتحدي المدعي[٢] واقتضاء الاختصاص قصدًا الى التخصيص وجواز حصول مثل ذلك في قطر من الاقطار او في

---

٧) ا ز الحكم في — ٨) ب اصفرار — ٩...٩) ب ـ — ١٠) ا ف اعتباره — ١١) ا الخصاص — ١٢) ف بالمعجزة سكلم — ١٣) ف اعتبار — ١٤) ا ـ — ١٥) ب ف ز وتسليما — ١٦) ب ف ـ — ١٧) ف الدلاله للمعجزة — ١٨) ب ف مرفوعة

٥١٨ ١) ا دلت — ٢) ا المتحدى —

وقت من الاوقات لا تخرج الدلالة عن كونها دالة لانــه لم يوجد[٣] اقتران يدل على الاختصاص واختصاص يدل على قصد[٤] التصديق والمعجزة ايضاً ذات[١] دلالة من حيث القرينة وجواز حصول مثله لا يرفع دلالة القرينة كمن عرف قطعاً بحكم قرينة اطراد[٤] العادة ان ماء الفرات[٥] لم ينقلب دماً عبيطاً وهو جار جريانه في الاول مع انه يجوز عقلًا او وهماً من قضية قدرة الله تعالى انه قلبه دماً جارياً او يبس النهر عن الجريان وهذا التجويز[٦] لا يدفع العلم الضروري[٦] وكذلك يجوز عقلًا ان تكون الصفرة في الوجه غير دالة على الوجل لكن اذا اقترنت بها حال وسبب للوجل علم ضرورة انها صفرة الوجل لا صفرة المرض

ونقول[٧] نعلم ضرورةً ان الصعود الى السماء والمشي على المــاء وإحياء الموتى وقلب العصا حية تسعى وامثال ذلك نقض لعادة البشر فاذا اقترنت بتحدي الرسالة او تصديق قول ما كانت اية وحجة على البشر وان لم تكن نقضاً لعادة الملائكة[٨] والجن[٩] والمعتبر[٩] في كون الآية حجة[١٠] ان يكون ذلك[١٠] نقضاً لعادة[١١] من كانت الآية حجة عليه والعادة عادة له وكذلك لو ادعى النبي مدًّا وجزرًا في جيحون كان ذلك حجة لانه[١] نقض لعادتها وان كان معتادًا لاهل البصرة ٥١٩
وكذلك لو قال اية صدقي ان ينبت الله نخيلًا[٢] بخراسان[٢] كان ذلك ايةً معجزة له[٣]

---

٣) از ثم — ٤) ا سـ — ٥) ف الوان — ٦...٦) ف التجرير لا يرفع على الضرورة — ٧) ف ز نحن — ٨) ف الملكية — ٩) ا والحق والمتمين — ١٠...١٠) ا سـ — ١١) ا نقض العادة

٥١٩ ١) الانها — ٢) ف حلله — ٣...٣) ف وحصل ذلك كان معجزة له —

واما الجواب عن السؤال الثالث ان نقول كل من عارضه شك في صدق المتحدي وجب اراحتـه لـكن المعجزة اذا ظهرت[4] لاهل الخبرة[5] وحصل لهم العلم بذلك وهم جم غفير فاحرى ان لا يبقى شك لاهل الصناعات الاخر[6] وان اشد النـاس انكارًا من كان عنده خبرة[7] وبصيرة بخواص الاشياء واحوال اهل المخرقة والتخيل[8] واذا ظهرت المعجزة على خلاف ما توهموه فهم اولى الناس بالقبول واما العامـة فالتخيلات والمخاريق اذا اورثت لهم[9] شكاً في الحال فاولى[10] ان لا يعتريهم ريب[11] في مقال اصحاب المعجزات فيلزمهم الاقرار بتصديقه ويلزم غيرهم من العامة اذا سمعوا منهم جلية الامر الاعتراف به من غير توقف ولا ريب ولا يجب على النبي عليه السلام تتبع احاد الناس وافراد كل واحد بمعجزة خاصة واذا تقرر صدقه فنسبة قوله الى من صح عنـده كنسبته الى غيره اما في زمانه وهو في[11] قطر اخر باستفاضة الخبر اليه والمواترة[12] عليه واما في غير زمانه بالـقل والاستفاضة والشيوع

٥٢٠ واما الجواب عن السؤال الرابع[1] نقول نحن[2] نجوز الاضلال[3] على الله تعالى ولكن بشرط ان لا يقع خلاف المعلوم وبشرط ان لا يتناقض الدليل والمدلول ولا يلتبس الدليل والشبهـة[4] وبشرط ان لا يودي الامر الى التعجيز وبشرط ان لا يودي الى التكذيب في القول ونذكر[5]

٤) ف ظهر — ٥) ب ف ر والكياسة — ٦) ف الاحرى — ٧) ا مـيرة — ٨) ا والتحصيل — ٩) ف اورثهم — ١٠) ب ف فاحرى — ١١) ا سـ — ١٢) ب ف وتواتره

٥٢٠ ١) ف ر بحى — ٢) ف ـ — ٣) ب ف الاحلال — ٤) ف بالشبهة — ٥) ب ويدل —

لكل واحد وجهًا ومثالا فنقول اذا علم الرب تعالى انه يرسل رسولًا يهتدي به قوم فهو كما يعلم انه ينصب دليلا يستـدل[٦] به قوم فلو اضلهم بعين[٧] ذلك الدليل وقع الامر على خلاف المعلوم وذلك محـال وكذلك اذا اخبر انه يرسل رسولا يهتـدى به ثم اضل كل من بعث اليه تناقض الخبر وانقلب الصدق كذبًا وذلك محال فان الكذب لا يجوز على الله تعالى وانما لا يجوز ذلك عليه لان الكذب اخبـار عن الشيء على خلاف ما هو به وهو يعلمه على مـا هو به[٨] وكل من علم شيئاً كان له خبر عن معلومه والخبر عن المعلوم خبر عن ما هو به[٨] فلا يجتمع في العالم خبران متناقضان واذا علم الرب تعـالى صدق النبي واخبر عن صدقه[٩] فقد صدقه ومن صدقه فلا[٩] يجوز ان يكـذبه ومن وجه تناقض الدليل ان جهة الدلالة في القرينة وفي الفعل لا تختلف فاذا[١] دل الشيء[١] على شيء لا يجوز ان يدل على خلافه فان ذلك غير
٥٢١ مقدور كما ان جهة التخصيص اذا دلت على الارادة لم تدل على خلاف ذلك فجهة التخصيص بالتصديق لا تدل على خلاف قصد[١] المخصص بالتصديق[٢] فارسال رسول[٢] واخلاوه عن دليل الصدق واظهار معجزة والقصد بها الى اضلال الخلق[١] واظهار خارق للعادة[٣] على يدي[٤] كاذب[٥] في معارضة دعوى النبي كل ذلك محال لما ذكرناه انه[٥] يودي الى محال[٦] كاخلاء[٧] النظر الصحيح التام عن الافضاء الى العلم فانه اذا تم وجب

---

٦) ا ويستدل — ٧) ف بعد — ٨...٨) ا سـ — ٩...٩) ب سـ
٥٢١ ١) ف سـ — ٢.٢) ف فان سال سائل رسول — ٣) ف خارق العادة —
٤) ب يد — ٥...٥) ا سـ — ٦) ف ر هذا — ٧) ف كاضلال —

وجود العلم لا محالة و كنصب دلالة التوحيد[٨] لتدل على الشرك[٩] والاضلال[١٠] على الاطلاق يجوز ان يضاف الى الله تعالى بمعنى انه يخلق ضلالا في قلب شخص لكنه اذا ادى الى محال فهو محال فلا يفعله لتناقضه واستحالته ولا لقبحه وبشاعته

واما الجواب عن السوال الخامس نقول[١١] لا ينحصر طريق التعريف في المعجزات بل يجوز ان يخلق لهم علماً ضرورياً بصدق النبي فلا يحتاج المذكور[١٢] الى طلب المعجزة ليعرف بها صدقه او ينصب لهم امارات اخر غير خارقة للعادة لكن يتبين[١٣] لواحد بحكم[١٤] قرينة الحال والمقال صدقه والقراين لا تنحصر في طريق واحد ورب قرينة اورثت علماً لشخص ولم تورث[١٥] علمًا لغيره[١٥] او يخبر من استاهله لسماع[١٦] كلامه فيعلم صدقه كما اخبر الملايكة[١٧] إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ
٥٢٢ خَلِيفَةً[١٨] واذا ثبت صدقه عندهم اما بالخبر او بتعليم الاسماء لزم تصديقه على كل من خلف بعدهم واذا اخبر من ثبت صدقه بدليل ما عن صادق اخر يخلفه[١] وجب تصديقه وكذلك الخبر عن كل[٢] صادق بشارة[٣] لمن بعده واعلاماً للخلق بايات في خلقه وصورته وقوله وفعله وجب على كل من سمع ذلك تصديقه باخبار الاول ولهذا اخبر التنزيل عن مثل هذه الحالة على لسان عيسى عليه السلم وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي ٱسْمُهُ أَحْمَدُ[٤] وعلى لسان موسى عليه السلم

---

٨) ف الوحدانية — ٩) ف الشريك — ١٠) ف فالاظلال — ١١) ب ف ز نعم — ١٢) ا ب المدعوا — ١٣) ف ثبت — ١٤) ا ـ — ١٥...١٥) ف يرث لشخص اخر — ١٦) ف ـ — ١٧) ف ف ز بقول تعالى — ١٨) ٢,٢٨

٥٢٢ ١) ا ز بعده — ٢) اصدق بشانٍ — ٣) ٦١,٦ —

ٱلنَّبِيُّ ٱلْأُمِّيُّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَاةِ وَٱلْإِنْجِيلِ الاية[4] وعلى لسان الخليل عليه السلم رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا الاية[5] واماراته في التوراة والانجيل اكثر من ان تحصى ولقد كان لموسى عليه السلم ببت صور اعني صور الانبياء والاولياء عليهم السلم يدخله فيطالع الصور[7] كل سبت فلو لم يظهر النبي معجزة قط كان ما مضى من الدلايل كافياً له فلهذا اقتصرت معجزاته على اظهار الامر للاميين من العرب دون اهل الكتاب من اليهود والنصارى فانهم كانوا محجوجين بما ثبت عندهم من الاخبار عن الصادقين[8]

واما الجواب عن السوال السادس نقول كل علم نظري لا بد وان يستند الى علم ضروري ولكن الضروري ربما[9] يكون بعيد المبدا ٥٢٣ وانما يستند اليه النظري بعد نظريات كثيرة وربما يكون قريب المبدا فيستند اليه في اول المرتبة والعلم بصدق النبوات ان عددناه من جنس العلوم الحاصلة[1] بقراين الاحوال فهو في اول المرتبة يصل اليه فيقال هذا المتحدي اما ان[2] يكون صادقاً واما ان[2] يكون كاذباً وبطل ان يكون كاذباً لحصول الخارق للعادة على يده وعلى وفق دعواه من غير ان يعارضه معارض واقتران هذه المعاني معا يستعقب علماً ضرورياً بصدقه فيدعي الضرورة ها هنا لا في اول الدعوى وان عددناه من جنس العلوم الحاصلة بوجه دليل التخصيص بالتصديق فالعلم الحاصل به كالعلم الحاصل بكونه مريداً[3] فان التخصيص يدل

---

٤) ٧,١٥٦ — ٥) ب ف ز اجابة لدعوته — ٦) ٢,١٢٣ — ٧) ف الصوم —
٨) ا اخبار الصادقين — ٩) ف ز كان

٥٢٣ ١) ا ـ — ٢) ف ـ — ٣...٣) ا ـ —

على انه مريد[٣] وهذا التخصيص بعينه يدل على انه مريد هـذا المراد بعينه وكون[٤] المنازع على راس الانكار لا يدفع[٥] الضرورة الواقعة في العلم فانه بعد ظهور الاية معاند عنادًا ظـاهرًا[٦] واعلم ان النبوة والرسالة انما يمكن[٧] اثباتها بعد اثبات كون الباري تعالى آمرًا ناهياً مكلفاً واجب الطاعـة ومن لم يثبت[٨] كونـه آمرًا ناهيا[٨] لم يمكنه اثبات[٩] النبوة واول امر[١٠] يتوجه منه تعالى على عباده فانمـا يتوجه اولا على رسوله بالدعوة الى التوحيد بانه لا اله غيره اي[١١] لا خالق ولا
امر غيره على عباده باستماع دعوته والنظر في معجزته والنبي يصح اولا ٥٢٤
صدقه في جميع اقواله ثم يودي رسالته ولا يتصور نبي قط الا وان تكون اية الصدق معه لان حقيقة النبوة هو صدق القول مع ثبوت الاية فلو قدر نبي خـالياً عن الاية فكانه لا نبوة لـه بعد لكن الايات قد تكون ايات مخصوصة على كل مسئلة وقول يدعي ذلك وذلك مثل دلالته على التوحيد بان الاله واحد في خلقـه وامره لا شريك له وقد تكون الايات عامة تدل على صـدق قوله في جميع اقواله واحواله وتلك الايات قـد تكون من جنس الاقوال كايات الكتاب وقد تكون من جنس الافعال كايات الاحياء وقلب الجماد حيواناً وبالجملة[١] فدلالة الصدق[١] لا تنفك عن حالة ومقالة طرفة عين وذلك هو المعنى بالعصمة الواجبة للانبياء عليهم السلام لان العصمة

٤) ف كونه — ٥) ف يرفع — ٦) ف وعناده ظاهر — ٧) ب ف يصح — ٨...٨) ف له أمرًا ونهيا — ٩) ف ز الرسالة و — ١٠) ا من ف ـ — ١١) ف وان

٥٢٤ ١...١) ا دلايله —

لو ارتفعت بطلت الدلالة وتناقضت الدعوى خصوصاً فيما ارسلوا به
اليهم وكلف الناس تصديقه[٢] في اقواله ومتابعته في افعاله[٣] والاصح[٤]
انهم معصومون عن الصغاير عصمتهم عن الكباير فان الصغاير اذا
توالت صارت بالاتفاق كباير وما اسكر كثيره فقليله[٥] حرام لكن
٥ المجوز عليهم[٦] عقلاً وشرعاً مثل ترك الاولى من الامرين المتقابلين ٥٢٥
جوازا وجوازا وحظرا وحظرا ولكن التشديد عليهم في ذلك القدر
يوازي[١] التشديد على غيرهم في كباير الامور وحسنات الابرار سيات
المقربين وتحت كل زلة يجري عليهم سر[٢] عظيم فلا تلتفت الى ظواهر
الاحوال[٢] وانظر الى سراير المآل

———

٢) ا بصدقه — ٣) ا احواله — ٤) ف ــ — ٥) ف قليله — ٦) ف فى حقهم
٥٢٥ ١) ف وازى — ٢) ف الافعال —

القاعدة العشرون

في اثبات نبوة نبينا[3] محمد صلى الله عليه وسلم

وبيان معجزاته ووجه دلالة الكتاب العزيز على صدقه وجمل[4] من الكلام في السمعيات من الاسماء والاحكام وحقيقة الايمان والكفر والقول في التكفير والتضليل وبيان سوال القبر والحشر والبعث والميزان والحساب والحوض والشفاعة والصراط والجنة والنار واثبات الامامة وبيان كرامات الاولياء من الامة وبيان جواز النسخ فى الشرائع وان هذه الشريعة ناسخة للشرائع[5] كلها وان محمداً المصطفى[6] صلى الله عليه خاتم الانبياء[7] وبه ختم الكتاب
واذا حققنا القول فى النبوات وبيان صدقهم بالمعجزات فالانبياء عليهم السلام ممن ورد اسمه في الكتاب ومن لم يرد واجبو الطاعة
٥٢٦ ويجب على كل مكلف الايمان بالله وملايكته وكتبه ورسله[1] وانما ثبت صدق من تقدم على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اسماً فاسماً

---

٣) ف ز مصطفى — ٤) ف وحمله — ٥) ف للشريعة — ٦) ف المصطفى — ٧) ب ف النبين

٥٢٦ ١) ف ز وان لا يفرق بين احد من رسله (ولعله مما كتبه الشهرستاني) —

وشخصاً فشخصاً بما ظهر عليه[٢] من الايات وبما[٣] اخبر من ثبت صدقه عندنا وانما يتحقق[٤] ختم الانبياء عندنا بخبر النبي الصادق عليه السلم وبما[٣] اخبر القران انه خاتم النبيين ومن انكر نبوته من اهل الكتاب وغيرهم من المشركين فلا متمسك لهم[٥] الا القول باحالة النسخ والقدح في وجه[٦] المعجزة

قال اهل الحق الدليل على صدق نبينا عليه السلم الكتاب[٧] الذي جاء به هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ[٨] ووجه دلالته على صدقه من حيث لفظه البليغ ومعناه المبين فنقول كما تميز نوع الانسان عن[٩] انواع الحيوانات بالنطق المعبر عن الفكر وصار ذلك شرفاً وكرامةً له[١٠] كما قال تعالى وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ[١١] كذلك تميز لسان العرب ولغتهم من ساير الالسن واللغات باسلوب اخر من عذوبة اللسان ورطوبة اللفظ وسهولة المخارج والتعبير عن متن[١٢] المعنى الداير في الضمير باوضح عبارة واصح تفسير وصار ذلك شرفًا وكرامةً لهم كما قال تعالى بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ وكذلك تميز لسان النبي صلى الله عليه وسلم من لسان العرب[١٣] باسلوب اخر من الفصاحة
المبينة والبلاغة الفايقة والبراعة المطابقة لما في ضميره من المعاني المبينة[١] ٥٢٧
والحقائق الزينة كما لا يخفى على من انصف واعتبر واختبر كلماته واستبصر وصار ذلك شرفًا وكرامةً كما قال[٢] لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ

---

٢) ف على يده — ٣) ا وربما — ٤) ف يحقق — ٥) ب ف له — ٦) ا درجة — ٧) ف كتابه — ٨) ٢, ١٨١ — ٩) ا على ب من — ١٠) ف سه — ١١) ١٧,٧٢ — ١٢) ا نفس — ١٣) ب ف ز كلهم

٥٢٧ ١) ا ف المتنية — ٢) ف ز تعالى —

إِلَيْهِم[3] وقال النبي صلى الله عليه وسلم انا افصح العرب وانا افصح
من نطق بالضاد وكذلك تميز القران[4] عن ساير كلماته باسلوب اخر
خارج عن جنس كلام العرب[5] وعن كلماته ايضًا وبنوع اخر[6] من
الفصاحة والجزالة والنظم والبلاغة ما لم تعهده العرب في نظمهم
ونثرهم وسجعهم وشعرهم بحيث لو قوبل افصح كلماتهم[7] بسورة
واحدة من القران كان التفاوت بينهما اكثر من التفاوت بين لسان
العرب وبين ساير الالسن ولو[8] [9]خاير مخاير[9] بين كلمات النبي نفسه[10]
وبين ما نزل[11] عليه من الكتاب المهيمن على الكتب كلها كان الفرق
بينهما[10] فرق ما بين القدم والفرق والصرف بينهما صرف ما بين
الولاية والصرف فعلم ضرورة وقطعًا ان الذي جاء به وحي يوحى اليه
وتنزيل يُنزل عليه[10] دلالة له[10] على صدقه ومعجزة له على فصحاء
العرب وبلغاء اهل اللسان وشعراء ذلك الزمان فتحدى بذلك تحدي
التعجيز عن الاتيان بمثله كتاباً وقرانًا قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ
٥٢٨ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا[12] ثم ثنى ذلك فقال فَأْتُوا[13] بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ ولما عجزوا
عن الاتيان بمثله نزل [1]عن ذلك[1] حين قال القوم انه افتراه فقال قُلْ
فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ[2] ونزل عن[3] العشر الى سورة مثله فقال
تعالى وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ
وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ[4] ولما ظهر عجزهم

---

٣) ١٦،٤٦ — ٤ ف ز الكريم — ٥) ف ز كلهم — ٦) اسـ — ٧) ف كلامهم
— ٨) ف بل لو — ٩...٩) ا ف بلا نقط — ١٠) اسـ — ١١) ا نزلت —
١٢) ٢٨،٤٩ — ١٣) راجع سورة ٥٢،٣٤
٥٢٨ ١...١) اسـ — ٢) ١١،١٦ — ٣) ف ز ذلك — ٤) ٢،٢١ —

وبان[5] خزيهم انذرهم صاحب التنزيل وحذرهم المتحدي[6] بالدليل فَإِنْ
لَمْ تَفعَلُوا وَلَنْ تفعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ
أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ[7] وكيف لا يكون التعجيز ظاهرًا ظهور الشمس[8]
والكتاب يُقْرَأُ[9] عليهم قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ
يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ الاية[10] افلم يكن بليغ من بلغاء العرب[11] وفصيح
من[11] فصحائهم يتصدى لمعارضة هذه الدعوى العريضة الواسعة
لنوعي[12] الجن والانس وقد خيروا بين معارضة القران والخروج
بالسيف والسنان فكيف اختاروا الاشد على الاضعف واثروا ما
فيه بذل المهج والنفوس واستحلال النساء واسترقاق الاولاد
واستباحة الاموال على اهون الامور وايسر ما في المقدور وهو
معارضة سورة واحدة افلا يكون ذلك[13] عجزًا ظاهرًا ونكولا
واضحًا وان استراب في ذلك مستريب تشكيكاً لنفسه في مظان
القطع واليقين وتسييعاً[14] للغزالة بالطين فالنقد حاضر لم يبدل ولسان ٥٢٩
القران على راس التحدي كما ورد في الخبر القران حي يجري كما
يجري الليل والنهار ولسان المعارض عي[1] عن المعارضة من[2] مدة خمس
ماية سنة وزيادة وبلغاء العرب قد اجتمعت لهم متانة الشعر في العصر
الاول ولطافة الطبع من العصر الاخير أَوَلَمْ يفدنا عجز الاولين والاخرين
دلالة ظاهرة[3] على ان مضمون القران حق وان قول من اتى به صدق

٥) ا بان — ٦) ا احدهم (اولا) للتحدي — ٧) ٢,٢٢ — ٨) ا ظاهرٌ اظهر من الشمس — ٩) ب يقري — ١٠) ١٧,٩٠ — ١١...١١) ا ـ — ١٢) ف لنوع — ١٣) ا ـ — ١٤) ب والتشنيعا ا وتشيعا

٥٢٩ ١) ب عي ف ـ — ٢) ف في — ٣) ب ف واضحة —

كيف ولو اعتبرت سورة بسورة اعتبار متامل فيها منصف صادف كل سورة على حيالها اشتملت على صنفٍ من الفصاحة وضرب من البلاغة والجزالة ولم تشاركها[٤] في ذلك سورة اخرى وربما تكون القصة واحدة والتعبير عنها مختلف اختلافاً لا يخل بالمعاني[٥] ويكون اسلوب النظم والبلاغة نوعاً اخر يباين الاولى واختبر هذا المعنى[٦] في[٧] قصة مثناة وبالخصوص في[٨] قصة موسى عليه السلم في سورة المص وقصته في سورة طه فمن ذا الذي يقدر على مثل ذلك من البشر وكيف يصل الى غايته[٩] القوة المنطقية الانسانية ولهذا لما فطنت البلغاء من العرب لبديع النظم[١٠] والجزالة فيه قالوا إنْ هَذَا إلّا سِحْرٌ[١١] يوثر هذا من حيث اللفظ

٥٣٠ واما من حيث المعنى فما اشتمل عليه القران من غرائب[١] الحكم[١] وبدائع المعاني التي عجزت الحكماء[٢] والاوايل عن[٣] الاتيان بمثلها نوع اخر من الاعجاز خصوصاً ممن نشأ يتيماً[٤] بين[٥] الاميين من[٥] العرب ولم يقرأ كتاباً ولم يدرس علماً ولا تلقف من استاذ ولا تعلم من معلم فلولا انه وحي محض يوحى[٦] عليه وتنزيل[٦] نزل اليه والا فمن اين لطبع مجرد[٧] بجود[٨] بمثله وايضاً فما يشتمل عليه القران من قصص الانبياء والمرسلين كيف جرت[٩] دعوتهم[١٠] ومن اين اجاب كلمتهم[١٠]

---

٤) ب يشاكلها — ٥) ب بالمعنى — ٦) ف ـ — ٧) ف ز كل — ٨) ب ف من — ٩) ف ـ ب اذا غلبته — ١٠) ا اللفظ — ١١) ١١٠،٥

٥٣٠ ١) ا بدايع ف غير — ٢...٢) ا ـ — ٣) ا على — ٤) ا ـ — ٥...٥) ف ـ — ٦) ب محت ف محت — ٧) ب محمود — ٨) ف يجود — ٩) ب خرق ا حرت (اولا) حودت (ثانيا) — ١٠...١٠) ا ومن كلمهم —

ومن نكل عنهم الى اي حال ال امرهم فمن لم يسمع ذلك من احد ولا خط كتابًا بيمينه ولا طالع كتب الانبياء والتواريخ والاخبار معجز ظاهر ودليل على ان الحق باهر وهذا في قصة الماضين فما قولك في الاخبار عن الغيوب مما سيكون في ثاني الحال مما رأيناه طابق الحال وصدق المقال اذ اخبر انه يظهره[١١] على الدين[١٢] كله وقد اظهر[١٣] واخبر انه غلبت الروم وقد تحقق وغير ذلك من الاخبار و كذلك ما اشتمل عليه القران من انواع العبادات والمعاملات من احكام الحلال والحرام والحدود والقصاص والديات واحكام السياسات اعجاز ظاهر اذ جمع فيها بين اصلاح المعاش ونجاة المعاد وبناها على قوانين كلية تجمع شمل العامة وتناظر عقل الخاصة ومن قرأ الكتب المنزلة من التوراة والانجيل والزبور تبين له الفرق الظاهر بينها وبين القران[١٤] اذ كل ما اشتملت عليه من الحقايق العقلية والاحكام ٥٣١
الشرعية على بسطها اشتمل عليه القران باوضح عبارة واوضح اشارة على اختصاصه ومن اراد ان يتخطى عما[١] اقررناه الى مفردات الحروف و كيفيات[٢] تركيبها وما فيها من الحكم والمعاني قضى منها العجب[٣] وبالجملة القران بصورة الفاظه وعباراته معجز وبمعنى حقائقه وعجائبه[٤] معجب وهو دليل ظاهر على حقيقة ذاته وصدق المتحدي باياته

قال اهل الزيغ والباطل لنا على مساق ما ذكرتموه من اعجاز

---

١١) ف يظهر — ١٢) ب المعين — ١٣) ا ظهر — ١٤) ف الفرقان

٥٣١ ١) ا ما ب على ما — ٢) ف كيفية — ٣) ف التعجب — ٤) ا ـ

القران سؤالان احدهما ان القران بمعنى المقرو والمكتوب صفة قديمة عندكم والقديم لا يكون معجزا وبمعنى القراءة هو فعل القاري وتلاوته وفعل العبد لا يكون معجزا

فان قلتم ان الرب تعالى يخلقه في الحال من غير كسب النبي قيل وفي اي محل يخلقه افي لسانه ومن المعلوم ان الحرف والصوت القايم بلسانه ومخارج حروفه مقدورة له والمعجزة لا تكون مقدورة للعبد ام في محل اخر من شجرة او لوح[٥] او قلب ملك فالمعجزة ذلك المخلوق لا ما نطق به النبي فما هو معجزة لم نسمعه[٦] وما سمعناه ليس بمعجزة فما الجواب عن هذا السوال

٥٣٢ والثاني انكم قلتم وجه اعجاز القران فصاحته وجزالته ونظمه وبلاغته فما حدود هذه المعاني اولا حتى نبين حقايقها فنتكلم عليها اهي[١] بافرادها معجزة ام بمجموعها وقد راينا كم اختلفتم في ان القران معجزة من جهة صرف الدواعي ام من جهة ما اشتمل عليه من بديع النظم[٢] والفصاحة ومن قال بالقسم الثاني اختلف[٣] في ان الفصاحة بديعة ام الجزالة ام النظم ومن المعلوم الذي لا مرية فيه ان المعجز يجب ان يكون ظاهرا لكل من هو في حقه معجز ظهورا لا يستراب[٤] فيه البتة ومن قال منكم انه معجز من حيث الفصاحة فقط جوز ان يكون في كلام العرب مثله من حيث النظم والجزالة ومن قال بالثاني فقد جوز المماثلة في الاول فلم يظهر ظهور انقلاب الجماد حيوانا

---

٥) ف روح — ٦) ف يسمعه

٥٣٢ ١) ف هل هي — ٢) ا النظام — ٣) ا اختلفوا ب ف ز ايضا —
٤) ا مضطرب ف ظهروا لاسراب —

والبحر يبساً والحجر الصلد عيناً نضاخة الى غير ذلـك من معجزات[5]
الانبيا عليهم السلام اذ ظهرت[6] على قضية لم يبق للتردد فيها مجال

قال اهل الحق اما السوال الاول فنقول القـديم يستحيـل ان
يـكون معجزة والمكتسب للعبد كذلك وللقران وجوه من المعجزات
ولـكل وجه وجوه من التقديرات فيجوز ان يقـال ان[7] التلاوة من
حيث انها تلاوة معجزة وتقدير[8] الاعجاز فيها من وجهين احدهما ان
يخلق الله تعالى هذه الحروف المركبة وتلك الكلمات المنظومة في لسان
التالي من غير ان يـكون قادرا عليها ومحركا لسانه بقدرته واستطاعته
فتمحض[9] فعلا[10] لله تعالى ويظهر اعجازه في نظمه[11] المخصوص ويجوز
ان يخلق الله في نفس النبي كلاماً منظوماً فيترجم عنه بلسانه ويكون ٥٣٣
تحريك اللسان مقدورا له لـكن الـكلام المعجز ما اشتمل عليه الضمير
ونعت في الصدور كما قال تعالى وَلَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ
عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ[1] اي في صدرك وقلبك فاذا قراناه اي جمعناه فَٱتَّبِعْ
قُرْآنَهُ[2] ويجوز ان[3] يخلق الله ذلك الـكلام في قلب الملك او في لسانه
فيلقيه وحياً الى قلب النبي ويعبر عنه النبي بلسانه كما قال تعـالى إِنَّهُ
لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ[4] اي تنزيلا ووحياً وكما قـال عَلَّمَهُ شَدِيدُ ٱلْقُوَى[5]
ويجوز ان يـكون[6] قد خلق الله هذه العبـارات المنظومة بعينهـا في
اللوح المحفوظ فيقرأ جبريل عليه السلم منه ويقرأها على النبي صلى

---

٥) ف المعجزات الظاهرة على ايـدي الانبياء — ٦) ف اظهرت هي — ٧) ف ـ —
٨) ف نقدر — ٩) ف فمحض — ١٠) ا فعلا لله ف الله — ١١) ف نظهر
٥٣٣ ١) ٧٥,١٦ — ٢) ٧٥,١٨ — ٣) ب ف ز يكون — ٤) ٦٩,٤٠ —
٥) ٥٣,٥ — ٦) ب ز كان ف كان —

الله عليه[٧]فيسمع النبي منه[٧] كما[٨] لو يسمع الواحد منا ويكون المعجز هو الكلام المنظوم وجبريل مظهر والنبي مظهر كما ان واحدا[٨] منا يقراه ويكون مظهرا لكن اظهار جبريل اظهارنا ليدل[٩] على صدق النبي عليه السلم وهذا كما خلق الله تعالى الناقة في الصخرة ثم اظهرها منها عند دعوة صالح عليه السلم فيكون اظهار[١٠] المعجزة[١١] مقرونًا بالدعوى والتحدي لا اظهار[١٢] المعجز كخلق المعجز[١٣] في الدلالة على الصدق وينبغي ان ننبه ها هنا[١٤] على هذه[١٤] الدقيقة وهي انا اذا روينا شعر الشاعر فنحس من انفسنا قدرة على التلفظ بذلك الشعر ولا نحس من انفسنا قدرة على نظم ذلك بل ربما يكون الراوي عديم

٥٣٤ الطبع في انشاء الشعر فضلا عن نظم مخصوص فما المقدور منه وما غير المقدور[١] فنقول اذا قرانا شعرا من كتاب او سمعناه من لسان وحفظناه ارتسم الخيال في[٢] القلب والنفس بذلك الشعر وتمكن منه[٣] ثم[٤] عبر بلسانه عنه فيكون المسموع[٥] والمحفوظ من حيث انه سمعه وحفظه[٦] مقدورًا[٦] له لكن النظم[٦] المرتب في المحفوظ والمسموع[٥] غير مقدور[٧] له وهو[٧] كما لو[٨] القى من لا يعرف الكتابة اصلا لوحاً منقورا فيه سور[٩] منظومة على تراب ناعم حتى انتقش بها نقشاً مطابقًا كان الالقاء مقدورا له[١٠] والنقش[١١] غير مقدور له[١] اذ ليس يعرف الكتابة

٧...٧) ا فلم يسمع منه — ٨...٨) ا ـ — ٩) ا الدليل — ١٠) ب ـ — ١١) ب ف ـ — ١٢) ا واظهار — ١٣) ب ز ويجوز ان يخلق الله تعالى ما في الصخرة متضمنها (؟) ثم يظهرها عند التحدي واظهار المعجز يخلق — ١٤...١٤) ب ف ـ

٥٣٤ ١) ف ز فيه — ٢) ب ف او — ٣) ب ف فيه — ٤) ا ـ — ٥...٥) ف ـ — ٦...٦) ا مقدور لكل المتعلم — ٧...٧) ا ـ — ٨) ا اذا — ٩) ب ف سورة — ١٠...١٠) ب ـ — ١١) ف ز والانتقاش —

اصلا فالارتسام في النفس والخيـال كالانتقاش[١٢] في التراب سواء
فيبقى نظم الشعر نقشاً بعد نقش زماناً بعد زمان ابد الدهر وكذلك
ارتسام قلب النبي من القاء القران اليه وحياً وتنزيلا كانتقاش التراب
الناعم بالنقش[١٣] المنقور في اللوح[٧] فيكون المرتسم قلبه[٧] والمعبر عنه
لسانه والرسم غير مقدور له بل تمحض ذلك ابتداعاً من الله تعالى فهذا
هو طريق وجوده معجزا

وعلى طريقة اخرى ظهور كلام الباري تعالى بالعبارات والحروف
والاصوات وان كان في نفسه واحدا ازلياً كظهور جبريل بالاشخاص
والاجسام والاعراض وان كان في نفسه ذا حقيقة اخرى[١٣] متقـدماً
على الشخص فانه لا يقال انقلبت حقيقته[٧] الى حقيقة[٧] الجسمية في شخص
معين[١] لان قلب الاشخاص[٢] محال[١] وان قيل انعدمت حقيقة ووجدت ٥٣٥
حقيقة اخرى فالثاني ليس بجبريل فلا وجه الا ان يقال ظهر به ظهور المعنى
بالعبارات[٢] او ظهور روح ما بشخص ما فكما صارت العبارات[٣] شخص[٤]
المعنى كذلك صارت صورة الاعرابي[٥] شخص[٤] الملك وقد عبر القران
عن[٦] مثل هذا المعنى وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا[٧] فكذلك يجب ان
تفهم عبارات القران

الجواب عن السوال الثاني فنحقق اولا حقائق[٨] الفصاحة والجزالة
والنظم والبلاغة ونميز بين كل واحد منها[٩] ثم نبين ان الاعجاز في
كل واحد او في المجموع فنقول اولا قولا على سبيل المباحثة والبسط

---

١٢) كالارتسام — ١٣) ا ـ
٥٣٥ ١٠٠١) ا ـ — ٢) ف الاحناس — ٣) ف بالعبارة — ٤) ا تشخص
٥) ا الاعراض — ٦) ا بمثل — ٧) ٦,٩ — ٨) ا ـ — ٩) ا ز بحقيقة —

ليتضح الغرض والمعنى[١٠] به ثم نقول قولا ثانياً على سبيل التحـديد والضبط المنحصر الغرض والمعنى[١٠] فيه اللفظ قد يكون دالا على المعنى[١١] دلالة مطلقة اما وضعاً واما مجازًا وقد يكون دالّا على المعنى[١١] بشرط ان يكون مفصحاً عن كنه حقيقته معبرا عن غرض المتكلم وارادته والقسم الاول مثل قولنا تحرك الجسم فانه يطلق على حركة الجمادات[١٢] والنبات والحيوان والانسان والسما والارض وكل ما هو قابل للحركة ثم اذا وضع[١٣] اللفظ لموضوع[١٤] خاص عبر عن تلك الحركة بعبارة اخص

٥٣٦ كما ورد في القران يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا وَتَسِيرُ ٱلْجِبَالُ سَيْرًا[١] فان المور اخص دلالة من السير وهما اخص من الحركة وذلك ان المور حركة لطيفة لجسم لطيف وذلك كالشعاع يذهب شعاعاً بخلاف السير فكان المور المضاف الى السماء والسير المضاف الى الجبال مفصحاً عن متن الغرض مبيناً عن المعنى اللايق به وكان افصح من تحركت السماء وسارت وجاءت[٢] وذهبت ثم هو مع فصاحته لفظ جزل لانه متلاقي[٣] التركيب متقارب المخارج سهل التلفظ به مطابق المعنى[٤] وذلك هو معنى الجزالة وقد توجد الجزالة والفصاحة في لفظ واحد وقد توجد في الفاظ كثيرة وجمل من الكلام غير يسيرة[٥] ولا بد من نظير[٦] تلك[٧] الكلمات

فالنظم يطلق على مطلق التركيب والترتيب لكنه[٧] ينقسم اقساماً فقد يقع ركيكا وقد يقع رفيعًا[٨] ما[٩] دونها درجة ما تتحقق[١٠] في

١٠...١٠) ف ــ — ١١..١١) ب ــ — ١٢) ب ف الجماد — ١٣) ف ب خص
١٤) ب ف :موضوع
٥٣٦ ١) ٩,٥٢ — ٢) ا ــ — ٣) ب ف تـلاقي — ٤) ب ف المعنى —
٥) ف مسير — ٦) ف تطهير — ٧) ف ــ — ٨) ب ــ — ٩) ف فا —

المحاورة المعتادة وفوقها ما تتحقق[١٠] في المكاتبة والمراسلة وفوقها درجة ما[١١] تذكر في الخطابة والمواعظ[١٢] وفوقها درجة ما ينتظم به الشعر وليس فوقها درجة للنظم عند العرب فهو على اقسام لا تنضبط ولذلك سمي الشعر نظماً وما سواه نثرا ثم اذا اجتمعت الفصاحة والجزالة والنظم اطلق عليها اسم[١٣] البلاغة من بلوغ الكلام درجة الكمال هذا قولنا على سبيل المباحثة والبسط

اما قولنا على سبيل التحديد والضبط فنقول الفصاحة عبارة عن دلالة ٥٣٧
اللفظ على[١] المعنى بشرط ايضاح وجه المعنى[٢] وايضاح[٣] الغرض فيه[٤] والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى[٢] بشرط قلة الحروف واختصارها[٥] وتناسب مخارجها وربما يجتمع المعنيان فيكون اللفظ فصيحًا جزلا معاً فتجتمع[٦] معان كثيرة في الفاظ يسيرة كما يقال نفل الحُرّ[٧] ونصيب المفضل ومثاله في القران وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوةٌ[٨] وربما يتباينان

والنظم ترتيب الاقوال[٩] بعضها على بعض[٩] ثم الحسن فيه يتقدر بقدر[١١] تناسب الكلمات في اوزانها وتقاربها في الدلالة على المعنى وذلك انواع واصناف

والبلاغة عبارة عن اجتماع المعاني الثلثة اعني الفصاحة والجزالة والنظم[٢] بشرط ان يكون المعنى مبيناً[٢] صحيحاً حسناً[١٠] ومن المعلوم

١٠...١٠) ب ـ — ١١) ا ـ — ١٢) ب ف مواعظة — ١٣) ب ف لفظ

٥٣٧ ١) ف عن — ٢...٢) ا ـ — ٣) ب وافضاح — ٤) ف منه معه — ٥) ف واقصارها — ٦) ب فيجمع ف مجتمع — ٧) ب الحز — ٨) ٢,١٧٥ — ٩...٩) ا وبعضها اعلى من بعض — ١٠) ا ز بشرط ان يكون المعنى مبيناً —

ان القران فاق كلام العرب بمحاورتها[11] ومراسلاتها[12] وخطبها واشعارها فصاحة وجزالة ونظماً بحيث عجزت عن معارضتها عجز من لم يقدر عليها اولا واخرا لا عجز من قدر في الاول وعجز في الاخر والا لكانوا يعارضونه بما تمهد عندهم من الكلام الاول فالقران معجز من حيث البلاغة التي هي عبارة عن مجموع المعاني الثلثة والعرب
٥٣٨ قد احست من انفسها ان القران خارج عن جنس كلامهم جملة وكذلك كل من كان له ادنى معرفة بالعربية يعرف اعجازه الا ان البلغاء يعرفون وجوه الاعجاز فيه على قدر مراتبهم في البلاغة ومن كان افصح وابلغ كانت معرفته اشد واوضح كما ان من كان اسحر في زمن موسى كان[1] علمه ومعرفته باعجاز[2] العصا اوفر ومن كان احذق في الطب في زمن عيسى[1] كانت معرفته باعجاز احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اكثر ومن كان اعلم في علم الطبيعة في زمن الخليل كان نفسه باعجاز السلامة عن النار[3] اشد واصدق والاختلاف في وجوه الاعجاز لا يوهن وجه الاعجاز ولهذا لو اجتمع عند العالم بوجوه[4] الاعجاز العلم بوجوه الحكم والمعاني الشريفة فيه كانت معرفته اكثر ولو[5] ضم الى ذلك العلم بوجوه[6] تمهيد السياسات العامة والعبادات الخاصة والامر بمكارم الاخلاق والنهي عن ذميات الافعال[7] والحث على معالي الشيم والهمم كانت معرفته بالاعجاز في

١١) ب ومحاورها ف بمحاورتها — ١٢) ب ورسالاتها
٥٣٨ ١...١) ف س — ٢) ب بوجه اعجاز — ٣) ف ز اكثر و — ٤) ا بوجه — ٥) ف او — ٦) ا س — ٧) ب ف ز والمصال —

غاية الانتظام[٨] ونهاية الابرام ومن ذا الذي يصل بفكره[٩] الضعيف وعقله الممر بمحاديات[١٠] الوهم والخيال الى الحكم المحققة في تركيب الحروف وترتيب الكلمات التي هي كالمواد والصور ومطابقتها لعالم الخلق حتى ينطبق عالم الامر على عالم الخلق وذلك العلم الاخص
بالانبيا عليهم السلم وهنالك تضل الافهام وتكل الاوهام وتعود ٥٣٩
العقول البشرية عند الاسرار الالهية هباء وتستحيل الحواس الانسانية عند خواص الحكم الربانية[١] عفاء وَلَوْ أَنَّ مَا فِي ٱلْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ ٱللَّهِ[٢] ولقد[٣] قصر من قصد اعجاز القران في[٤] سورة طويلة وحصره[٥] في ايات مخصوصة انظر الى اول اية نزلت[٦] كيف اشتملت على وجوه من البلاغة والحكم[٧] إِقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ[٨] فمن اراد ان يعبر عن تقدير الخالقية عموماً لجميع الخلق في العالم ثم[٩] خصوصاً للانسان المطابق خلقته بخلقة[١٠] العالم باسره كيف يعبر عنه بلفظ افصح منه بياناً واوجز لفظاً واشرف نظماً وابلغ عبارة ومعنى[١١] ثم انظر كيف خصص اسم الربوبية في حال[١٢] تربيبه[١٣] وكيف عمم الخلق اولا ثم خصص وكيف ابتدا خلق الانسان من العلق حيث كانت مرتبته في حال قبول صورة الوحي مرتبة العلق من قبول صورة الانسان الى ان انتهى الى البلاغ السابع من قبول

---

٨) ا الاحكام ف الانضمام — ٩) ب فكره — ١٠) خطأ في الاصل لعلّ الصواب المبهوت بمجاذبات (ن)

٥٣٩ ١) ف ز جفآ — ٢) ٣١،٢٦ — ٣) ف وقد — ٤) ب ف على — ٥) ب ف او حصره — ٦) ف ز التي — ٧) ا الحكم — ٨) ٩٦،١ — ٩) ا و — ١٠) ا خلقة — ١١) ب ـ — ١٢) ف حالة — ١٣) ب ترتيبه —

جميع القران الرحمن علم القران خلق الانسان كما ينتهي الى المرتبة السابعة حتى يقبل علم البيان علمه البيان وكيف قرن[١٤] إِقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ عَلَّمَ ٱلإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ فالحكمة[١٥] في إقْرَأْ وَإقْرَأْ أوَّلا وثانِيا وَرَبُّكَ[١٦] ٱلْأَكْرَمُ[١] ابلغ لفظاً[٢] ومعنى من اقرا باسم ربك ثم[٣] عمم التعلم[٤] ثم خصص الانسان[٥] كما عمم الخلق ثم خصص الانسان[٥] وكيف اجتمعت الفصاحة في الفاظ باسفار[٦] وجوه المعاني وكيف اقترنت بهذه[٧] الجزالة على قلة حروفها وخفة كلماتها من غير اخلال في الدلالة وكيف انتظمت باشرف تركيب من حيث اللفظ واوضح[٨] ترتيب من حيث المعنى وكيف[٩] لاحت فيها البلاغة برطوبة الالفاظ ومتانة المعاني حتى كانها جمعت علم الاولين والاخرين من تقرير العموم والخصوص وتقدم[١٠] الامر على الخلق واضافة الهداية والخلق اليه[١١] تَبَارَكَ ٱللهُ رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ[١٢] فتبين[١٣] من هذه القراين[١٣] ان القران بجملته معجز وذلك في حق من لا يعرف دقائق[١٤] البلاغة وحقائق المعاني وبعشر سور منه معجز في حق قوم وبسورة واحدة معجز في حق قوم وبآية واحدة معجز في حق قوم وتتقدر مقادير الاعجاز على قدر[١٥] الدراية والتحقيق[١٦]

٥٤٠

ومن العجب ان المعتزلة قالوا بوجوب النظر قبل ورود الشرع وبنوا ذلك على ان العاقل المفكر لا يخلو[١٧] عن خاطرين يطريان على

---

١٤) ا قرب — ١٥) ف فما الحكمة — ١٦) ا وذلك

٥٤٠ ١) ا الاكرام — ٢) ا لفظ — ٣) ا ثن — ٤) ف التعميم — ٥) ف بالاساں — ٦) ا ماشعار — ٧) ب جا ف به — ٨) ا اصح — ٩) ا وحيث ١٠) ب ف وتقدر — ١١) ف الى — ١٢) ٧,٥٢ — ١٣...١٣) ب من هذا ف ــ — ١٤) ا ــ — ١٥) ب ف مقادير — ١٦ ف التحقق — ١٧) ب ف يعرى

قلبه احدهما يدعوه الى النظَر حتى يعرف الصانع فيشكر فيثاب على شكره والثاني يمنعه عن ذلك فيختار بعقله احق[18] الطريقين بالامن[18] ويرفض احقهما[19] بالخوف فيقال لهم[20] اذا تحدى النبي بالرسالة واخبر
انه رسول الله كان خبره محتملًا للصدق والكذب فهلا طرا الخاطران ٥٤١
في تصديقه وتكذيبه ثم[1] يحصل الخبر بالصدق اولى[2] فان فيه الامن اذ لو كان صادقًا فكذبه خسر ولو[3] كان كاذبًا فصدقه لم يخسر فانه ان يكن كاذبًا فعليه كذبه وفي طلب المعجزة منه[4] خطر اخر وهو جعل الخبر اولى بالكذب فكانه يكذبه في الحال الى ان تظهر المعجزة فيصدقه في ثاني الحال وعند المعتزلة القران من جنس كلام العرب فانهم يقدرون[5] على مثله[5] قدرتهم على كلامهم فلم يستمر لهم التمسك باعجاز القران

قال اهل الزيغ اذا قال النبي اني رسول الله[6] اليكم وانه انزل علي[7] كتابًا اقرأه عليكم فما المعني بالرسالة عن الله تعالى وما معنى قوله اني نبي الله[6] افترجع الرسالة والنبوة الى صفة قايمة بذاته بها يستحق ان يخاطب الناس بالاوامر والنواهي عن الله تعالى ام ترجع الى اخبار الله تعالى انه رسولي فان كان الاول فما حقيقة تلك الصفة وان كان الثاني فكيف يتصور ان يكلم الله بشرا فان الذي يسمعه البشر[8] من الكلام حروف[9] واصوات وعندكم كلامه ليس بحرف ولا صوت وان كان وحياً من الله تعالى فما معنى الوحي وكيف يتصور ان ينزل ملك[10] على صورة البشر فان كان[6] الملك شخصاً جسمانياً[11] فيجب ان

١٨...١٨) ف احد الطرفين بالامر — ١٩) ف احدهما

٥٤١ ١) ا ويحصل ف يحمل — ٢) ا اولًا — ٣) ا وان — ٤) ب عنه ف ــ — ٥...٥) ا ــ — ٦) ا ــ — ٧) ب ف الىّ — ٨) ا بشر — ٩) ب ف حرف وصوت — ١٠) ف ملكا — ١١) ا فانّ الملك شخص جسماني

يكون على صورة بشر حتى يكلمه بكلام البشر وان كان جوهرا روحانياً
٥٤٢ فكيف يتصور ان يتشخص ويظهر بشخص جسماني اليس نفس الدعوى اذا لم تكن معقولة في نفسها لم يجز مطالبته بالبرهان عليها فلا نزول الملك معقول ولا نزول القران الذي هو كلامه معقول بل هما مستحيلان عند العقلاء[1] باسرهم وايضاً فانه ادعى بعد ذلك صعوده الى السماء والجسماني الكثيف يستحيل ان يصعد والاجرام العلوية لا تقبل[2] الخرق واذا اشتمل كلامه على ما يستحيل في العقل حكم ببطلان اصل دعواه الى غير ذلك[3] مما ادعى انه شاهد العوالم واخبر عن حشر الاجسام[4] والاحياء في القبور والميزان والصراط والحوض بعد ذلك فان هذه غير معقولة بل قبولها على الوجه الذي يدعيه مستحيل

قال اهل الحق النبوة ليست صفة راجعة الى نفس النبي ولا درجة يبلغ اليها احد بعلمه وكسبه ولا استعداد نفسه[4] يستحق به اتصالا بالروحانيات بل رحمة من الله تعالى ونعمة[5] يَمُنُّ بِهَا عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وكما قال نوح عليه السلم ولا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ ٱللهِ وَلَا أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ[6] إِنِّي مَلَكٌ[7] الى غيره من الانبياء وسيد البشر صلى الله عليه قال كما قال الاول[7] قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا[8] قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ ٱللهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ

---

٥٤٢ ١) ف العقل — ٢) ٢...٢ ف ــ — ٣) ب ف الاجساد — ٤) ف النفسية — ٥) انظر ١٤,١٣ ب ز كما سمعتم يدعوا بها إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ ٱللهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ — ٦) ٦,٥٠ — ٧) ٧...٧ ا ب ــ — ٨) ١٧,٩٥

ٱلسُّوٓءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ[٩] لعمري لا تعدم[١٠] نفس النبي ومزاجه كمالية[١] في الفطرة وحسناً[٢] في الاخلاق وصدقاً[٣] وامانة ٥٤٣ في الاقوال والافعال قبل بعثه لانه[٤] بها استحق[٥] النبوة او[٦] وصل بسببها[٦] الى الاتصال بالملايكة وقبول الوحي كما قال تعالى فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ[٧] وكما قال القوم لولا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ قال سبحانه أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ[٨] فشخص النبي صلى الله عليه وسلم شخص الرحمة ورحمة مشخصة ورسالته الى الخلق رحمة ونعمة كما قال تعالى وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ[٩] يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَافِرُونَ[١٠] والانبياء خيرة الله في خلقه وحجة الله[١١] على عباده والوسايل اليه وابواب رحمته واسباب نعمته ٱللَّهُ يَصْطَفِي[١٢] مِنَ ٱلْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ[١٣] إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا الاية[١٤] فكما يصطفيهم من الخلق قولا بالرسالة والنبوة يصطفيهم من الخلق فعلا بكمال[١٥] الفطرة ونقاء الجوهر وصفاء العنصر وطيب الاخلاق وكرم الاعراق فيرقيهم مرتبة مرتبة حتى اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة وكملت قوته[١٦] النفسانية وتهيأت لقبول الاسرار الالهية بعث اليهم ملكا وانزل عليهم كتاباً ولا تظن ان الملك يتجسد شخصا[١٧]

---

٩) ٧,١٨٨ — ١٠) از في

٥٤٣ ١) ف كماليته — ٢) احسن — ٣) اوصدق — ٤) ا الا انه — ٥) اسـ — ٦...٦) اولا رسبها وصل — ٧) ٣,١٥٣ — ٨) ٤٣,٣٠ — ٩) ١٠٧,٢١ — ١٠) ١٦,٨٥ — ١١) اسـب حجته — ١٢) ف اصطفى — ١٣) ٢٢,٧٤ — ١٤) ٣,٣٠ — ١٥) ف بكمالية — ١٦) ف قواه — ١٧) احتجد —

٥٤٤ يعني انه يتكاثف[18] بعد ما كان جسماً لطيفاً تكاثف الهواء اللطيف غيماً كما ظنه قوم ولا انه تعدم حقيقته ويوجد شخص اخر[1] ولا انه تنقلب حقيقته[2] الى حقيقة اخرى فان كل[3] ذلك محال بل الجواهر النورانية خصت بقوة الظهور باي شخص ارادوا كما قال تعالى فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا[4] وكما[5] قال وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا[6] •
ولا نجد له[7] مثالا في هذا العالم الا تمثل[8] تعلق[9] ارواحنا باجسادنا[9] غير ان التمثل يستدعي شخصا [10] كاملا[11] في الحال والتعلق يستدعي شخصا يتكون[12] مرتبة فمرتبة سلالة ونطفة وعلقة ومما نذكره مثالا تمثل المعنى الذي في الذهن بالعبارات[13] التي في اللسان وبالكتابة التي في
اللوح غير ان اللفظ دليل على المعنى وكل دليل مظهر المعنى من وجه ١٠
وكل مظهر دال على المعنى من وجه من غير حلول الاعراض في الجواهر ولا نزول الاجسام على الاجسام وان تخطيت منه الى ظهور صورة الشخص في المرآة الصقيلة ووقوع الظل على[14] الماء الصافي قارنت المعنى مثالا وادراكا

انتم تقولون معاشر الصابئة المحيلين نزول الروحاني على الجسماني ١٠
ان كل روحاني له هيكل يظهر به ويتصرف فيه ويستوي[15] عليه وكل هيكل في العالم العلوي له شخص في العالم السفلي يظهر به ويتصرف فيه[16] ويستوي[15] عليه غير انكم اتخذتم بصنعتكم اصناماً

---

١٨) ا متكاثف

٥٤٤ ١) ب ف ز كما ظنه قوم — ٢) ف ز فيوجد — ٣) اسـ شـ ٤) ١٩,١٧ — ٥) ب ف ــ — ٦) ٦,٩ — ٧) اولم نجد — ٨) ف ــ — ٩...٩) ف لـه واحيا باجسادنـا — ١٠) ف ز يكون — ١١) ب ــ — ١٢) ب فيكون — ١٣) ب ف بالعبارة — ١٤) ا في — ١٥...١٥) ب ــ — ١٦) ف به

الهة وهي مظاهر تلك الهيا كل التي هي مظاهر تلك الروحانيات
ونحن[1] معاشر الحنفاء اثبتنا[2] اشخاصاً ربانية مفطورة بوضع الخلقة ٥٤٥
على اصطفاء من الجواهر واجتباء من العنصر مناسبة لتلك الجواهر
الروحانية مناسبة النور للنور والظل للظل وللنبي عليه السلم طرفان
بشرية ورسالية قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا[3] فبطرف
يقبل الوحي وبطرف يؤدي الرسالة والوحي هو القاء الشيء الى
الشيء بسرعة فكل صورة علمية يقبلها بطرفه الروحانية عن الملايكة
الذين هم رسل ربهم[4] اليه دفعة واحدة كوقوع الصورة في المرآة
فهو وحي واقرب مثال له الينا المنام الصادق فان الرائي يرى كأنه
نزل بستاناً واجتنى ثماراً وخاض في الماء وتحدث احاديث[5] كثيرة من
سوال وجواب وامر ونهي بحيث لو املاها ملأت اوراقاً وشحنت
صفائح[6] صحايف وكل ذلك في غفوة كأنها لحظة وما ذاك الا لان
الصور[7] والفعلية[8] القولية اذا كانت من عالم المعاني بواسطة تلك المنام
لم يستدع زماناً ولا ترتيباً[9] بحيث يستدعيها حال اليقظة بل وقعت
دفعة واحدة في نفس الرائي حتى انتقشت فيه[10] ثم عبر عنه بعبارات
كثيرة وعبر المعبر عن صورها الخيالية الى معانيها العقلية[11] ولذلك
صارت الرؤيا الصادقة جزءًا من اجزاء النبوة كما صارت التؤدة
والاناة وحسن السمت جزءًا من اجزاء النبوة فالنبوة اذاً جملة ذات[1] ٥٤٦

---

٥٤٥ ١) ا وانتم — ٢) ا اثبتم — ٣) ١٧,٩٥ — ٤) ا ربه — ٥) ف احاديثا — ٦) ا ـ — ٧) ف الصورة — ٨) ا ز والقراين — ٩) ا ز كثيرة — ١٠) ف به — ١١) ف ـ

٥٤٦ ١) ا ـ —

اجزاء وتلك الجملة بمجموعها لا تتحقق الا لمن[2] اصطفاه الله تعـالى لرسالته وبعض اجزائها قد ثبت للصالحين من عباده فيبلغون الى ذلك الجزء بطاعتهم وعبادتهم[3] كما[1] قال صلى الله عليه وسلم اصدقكم رؤيا اصدقكم حديثاً اما مجموعها من حيث المجموع فلا يصل[4] اليـه احد[4] بكسبه واستطاعته

واما نزول كلام البـاري تعالى فمعنى[5] نزول الملك بـه[1] فليس يستدعي النزول انتقالًا فانك تقول نزلت عن كلامي[6] ونزل الامير[7] عن حقه وقد ورد الي الخبر نزول[8] الرب تعالى[8] الى السماء الدنيا وورد في القران مجيئـه واتيانه وذلك لا يستدعي انتقـالًا كما حقق في التاويلات ثم الكلام الذي هو امره الازلي[9] لا يطلق عليه النزول الا بمعنى نزول الايات الدالة[10] عليه[11] ثم الالزام على الخصم انما يظهر اذا اثبتنا له امرًا ونهياً واثبات الامر انما يظهر اذا توافقنا على انـه تعالى ملكًا ومالكاً وله ان يتصرف في ملكه بالامر والنهي والتكليف على من ثبت[12] له اختيار واذا حصل وفاقنا على هذه المراتب وعلمنا ان كل واحد من احاد الناس لا يتأهل[13] لقبول امر الله تعالى وحياً له[14] تعين بالضرورة واحـدًا اصطفاه من عباده وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ
٥٤٧ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ[1] فدعواه نفسها من الجايزات العقلية واذا كانت الدعوى مقرونة بدليل الصدق وجب التصديق ووجب[2]

---

٢) ف كمن — ٢) ب ف بطاعاتهم وعباداتهم — ٣) ب ف يبلغ — ٤) ف ـ — ٥) ا بمعنى — ٦) ا كلام كذا — ٧) ف الامر — ٨..٨) ا ـ (نزل) — ٩) ف الاولى — ١٠) ف الدالات — ١١) ف والالزام — ١٢) ا ترتيب — ١٣) ب ف يستاهل — ١٤) ف اليه

٥٤٧ ١) ٦٨،٢٨ ب ف ز من امرهم — ٢) ف ويجب —

ان لا يتراخى[٣] دليل الصدق عن نفس الخبر فان المخاطب مكلف بالتصديق في الحال ولا يتراخي الوجوب عليه الا ان يعرف الصدق بل التمكن كاف كما بينا ولكن التمكن انما تحقق من جانب المكلف بوجود العقل التام[٤] والعقل انما يدرك اذا وجد دليل الصدق[٥] فكما لا يتراخى الوجوب عن وقت التكليف لا يتراخى ايضاً دليل الصدق[٥] عن نفس الدعوى فليبحث ها هنا كل البحث ان الدليل المقرون بالخبر والدعوى ماذا بحيث لا يلزم افحام ولا ينفع احجام واما ساير الاخبار السمعية فاذا ثبت صدق النبي وجب الايمان بذلك والسمع والطاعة له[٦] فان[٧] عرفنا له وجهاً بالدليل العقلي[٦] فبصيرة وخيرة وان لم نعرف[٥] له وجهاً[٥] فتسليم وتصديق وما يستحيل في العقل[٨] وكان بين الاستحالة يعرف وجه استحالته ونعلم ان الصادق الامين[٩] لا يقرر المستحيل فيطلب لكلامه محملاً صحيحاً فاذا[١٠] وجدناه فخيرة والا أمنا وصدقنا بالظاهر ووكلنا علم الباطن الي الله تعالى[١١] ورسوله

فمن ذلك حشر الاجسام وبعث من[١٢] في القبور من الاشخاص ٥٤٨

فاعلم انه لم يرد في شريعة ما[١] من الدلايل اكثر مما[٢] ورد في شرعنا من حشر الاجسام وكأنّ الزمان لما كان مقروناً بالقيامة كانت الاية[٣] اصرح بها والبينات ادل عليها ومفارقة الارواح للاجساد وبقاء الارواح قد اعترف بها الحكماء الالهيون وحشر الاجساد لما[٤] كان

---

٣) ف يترخي — ٤) ب النافر — ٥...٥) ب ف ـ — ٦) ا ـ — ٧) ف فاذا — ٨) ف العقول — ٩) ب ف ـ — ١٠) ف فان — ١١) ب ف ز والى — ١٢) ب ف ما

٥٤٨ ١) ا ـ — ٢) اما — ٣) ف الايات — ٤) ف لنا —

ممكنا في ذاته وقد ورد به الصادق وجب التصديق بذلك من غير ان يبحث عن كيفية ذلك اذ الرب تعالى قادر على الاعادة[٥] وقدرته على الانشاء والابتداء فيحيي العظام[٦] وهي رميم[٦] كما انشأها اول مرة وكما يحيي الارض بعد موتها كل ربيع كذلك يحيي الموتى ودليل من رام اثباته على طريق الحكمة هو ان النفوس الجزئيـــة[٧] اذا فارقت الابدان ولم تستقر في تصوراتها عن آلات[٨] جسمانيـــة احتاجت الى الابدان ضرورة والا كانت معذبة فان سعادتها[٩] في تصوراتها انمـا تـكون بآلاتها والآلات انما تتحقق اذا عادت بسعيها[١٠] كما كانت فمن قال بحشر الاجسام[١٠] وفّى بقضيـــة الحكمة اذ[١١] وفر على كل نفس حظها من كمالها اللايق بها واعطاءها جزاءها على مقدار سعيها ومن نفى ذلك قضى بالحشر على[١٢] نفس او نفسين في كل عصر[١٣] قد تجردت

٥٤٩ عن المواد الجسمانية وقضى بالتعذيب على كل[١] نفس في العالم وذلك يناقض الحكمة وايضاً فان الترتيب بين كل[٢] نفس ونفس حاصل في الدنيا واذا فارقت النفس البدن فاما ان يزول الترتيب حتى يستوي الحال بـين من حصل لنفسه علوماً كثيرة وبـين من اشتمل على جهالات[٣] كثيرة واما ان يثبت الترتيب وليس في ذلك العالم جنة ولا نار عندهم فيحصل لهم بذلك لذة[٤] او الم اذ لا[٤] نعمة ثم معدة لاهل السعادة ولا عذاب مدخر لاهل الشقاوة وانمـا اللذة[٥] والالم والنعمة

---

٥) ا محرّف — ٦...٦) ب ف الرميم — ٧، ف الجزوئيـة — ٨) ا الالات — ٩) ف السعادة لها — ١٠) ب ف الاجساد — ١١) ب ف حيث — ١٢) ا ز كل ١٣) ا عضو — ١٤) ن. ا بنفمتها ب سمتها ف بلا نقط

٥٤٩ ١) ا — — ٢) ب ف — — ٣) ف حالات — ٤...٤) ا والمراد لا — ٥) ف اللذات —

والعذاب تنشأ من كل نفس او لازم كل نفس بحسب ما استعدت له
من العلم والجهل الى تناقضات كثيرة[6] اوردنا لذكرها رسالة في المعاد
واما سؤال القبر وعذابه فقد ورد بهما الخبر الصحيح في [7]كم
موضع[7] حتى[8] بلغ الاستفاضة وهو حق واما وجه ذلك على الطريقة
المرضية ليس[9] ذلك للروح[10] المجرد خاصة ولا للبدن[11] على هذه الهيئة
المشاهدة حتى يلزم عليه ما يناقض الحس ولو كان الخطاب اعني
خطاب الملكين خطاباً بالاعتقاد المجرد لكان[12] التزام الاعتقاد على
الروح المجرد ولو كان الخطاب[13] بالاعتقاد دون[14] القول والعمل
جميعاً لكان يشترط[15] فيه حشر الجسد على الصورة المخصوصة لكنه
خطاب يقتضي عقدا وجواباً من حيث القول من ربك وما دينك ٥٥٠
ومن نبيك فلو كان الرجل حياً وتوجه عليه هذا الخطاب استدعي
منه فهماً للخطاب وجواباً والاجزاء الفاهمة من الانسان والناطقة
اجزاء مخصوصة وتلك الاجزاء مستقلة بالجواب وان كان الشخص
من حيث هو شخص غير مستشعر بذلك كالنايم مثلًا او كالسكران
فيجوز ان يحيي الله تعالى تلك الاجزاء ويكون السوال متوجهاً عليها
من حيث انها فاهمة وناطقة ثم يكون الحشر بعده للشخص بصورته
اذ السوال متوجه عليه حتى يخرج عن عهدة العقد[1] والقول والعمل[2]
واما الميزان فقد ورد الكتاب العزيز به في قوله تعالى وَنَضَعُ

---

٦) ب ف عظيمة — ٧) ا مواضع — ٨) ب ف بحيث — ٩) ا انها ليست —
١٠) ا الروح — ١١) ا البدن — ١٢) ب ز امر — ١٣) ف ب خطاباً —
١٤) ف - — ١٥) ب ف يشرط
٥٥٠ ١) ا العقل — ٢) ف ز والله اعلم —

ٱلْمَوَازِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَامَةِ[3] وقد قيل ان الموزون به جسم امـا كاغد مكتوب عليه خيرات العباد وشروره ثم يخلق الله فيه ثقلًا او خفة فيترجح به الميزان والاحرى[4] ان يقال ان لكل شيء في العالم ميزان لايق بوجود ذلك الشيء فميزان ما يقبل الثقل والخفة المعيار والميزان المعهود[5] وميزان المكيلات الكيل والمذروعات الذرع والمسافات الفراسخ والاميال والمعدودات العـدد وميزان الاعمال والاقوال ما يكون لايقاً بها والله اعلم بما اراد

٥٥١ واما الحوض والشفاعة فالحوض يجري على ظاهره وهو كالانهار التي تكون في الجنة من شرب منه[1] شربة في القيامة لم يظمأ بعدها ابدًا

واما الشفاعة فقد قالت المعتزلة انها للمطيعين من المومنين بناء على مذهبهم ان الفاسق اذا خرج من الدنيا من غير توبة خلد[2] في النـار لانه قد استوجب النار بفسقه ومن دخل النار كان مغضوباً عليه[3] ومن كان مغضوباً[3] عليه لا يدخل الجنة وايضاً فانه في حال الفسق ما استحق اسم الايمان لان الايمان عبارة عن خصال محمودة يستوجب المومن بها المدح والثناء والفاسق لا يستوجب المدح وقـد اخلى[4] اركان ايمانه بخروجه عن الطاعة واستدلوا على ذلك بايات من الكتاب منها قوله تعالى وَمَنْ يَعْصِ ٱللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا[5] وقوله تعالى بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ

---

٣) ٢١,٤٨ — ٤) ا والاحرى — ٥) ا في الحاشية القبان

٥٥١ ١) ا منهـا — ٢) ف تخلد — ٣..٣) ب ف والمصوب — ٤) ف اخلت — ٥) ٤,١٨ —

فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ[6] وقوله تعالى وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا[7] وايضاً فان الرب تعالى ذكر حال الاشقياء وحال السعداء وربط الخلود بمكانهما ولم يذكر في القرآن قسماً ثالثاً فقال فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا[8] وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سَعِدُوا[9] وفي تفصيل الفريقين فريق في الجنة وفريق في السعير

وزادت الخوارج عليهم بان كفروا صاحب الكبيرة واستدلوا عليه[10] بقصة ابليس[11] اذ كان عارفاً بالله مطيعاً له غير انه ارتكب ٥٥٢ كبيرة وهو الامتناع من السجود لآدم عليه السلم فاستوجب اللعن والتكفير والتخليد في النار

وقصرت المرجئة في مقابلتهم حيث قالوا الايمان قول وعقد[1] وان عري[2] عن العمل فلا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة

واشدهم تقصيرا[3] الكرامية الذين ينفر الطبع السليم عن نقل مقالاتهم وذكر مذاهبهم لخبثها وركاكتها قالت الايمان قول مجرد وهو الاقرار باللسان فحسب وان كان المقر كاذباً منافقاً[4] فهو مؤمن[4] وليتهم قالوا مؤمن عندنا بل قالوا مؤمن حقاً عند الله تعالى حتى يثبت في حقه مشاركته المؤمنين في احكام الاسلام

قالت الاشعرية[5] الايمان عبارة عن التصديق في وضع[6] اللغة وقد

---

٦) ٢,٧٥ — ٧) ٤,٩٥ — ٨) ١١,١٠٨ — ٩) ١١,١١٠ — ١٠) ب ف س —
١١) ب ر لعنه الله

٥٥٢ ١) ا عقد قول — ٢) ب تجرد — ٣) ب ف ر هولا — ٤..٤) اسـ
٥) ا ز رضي الله عنهم — ٦) ا سـ —

قرره الشرع على معناه

واختلف جواب ابي الحسن رحمه الله في معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجود الصانع والاهيته وقدمه وصفاته وقال مرة التصديق قول في النفس يتضمن المعرفة ثم يعبر عن ذلك باللسان فيسمي الاقرار باللسان ايضاً تصديقاً والعمل على الاركان ايضاً من باب التصديق بحكم الدلالة اعني دلالة الحال كما ان الاقرار تصديق
٥٥٣ بحكم الدلالة اعني[7] دلالة المقال فكان المعنى القايم بالقلب هو الاصل المدلول والاقرار والعمل دليلان

قال بعض اصحابه الايمان هو العلم بان الله ورسوله صادقان فيما[1] اخبرا به ويعزى هذا ايضاً الى ابي الحسن ثم القدر الذي يصير به المؤمن موٴمناً وهو[2] التكليف العام على عوام الخلق وخواصهم هو ان[3] يشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له في ملكه ولا نظير له في جميع صفات الاهيته[4] ولا قسيم له في افعاله وان محمداً[5] رسوله ارسله ﴿بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِ﴾[6] فاذا اتى بذلك[7] لم ينكر شيئاً مما جاء به وانزل به[8] فهو موٴمن فان وافاه الموت على ذلك كان مؤمناً عند الله وعند الخلق وان طرئ عليه ما يضاد ايمانه ذلك[9] والعياذ بالله حكم عليه بالكفر عند ذلك وان اعتقد مذهباً يلزمه من حكم مذهبه مضادة ركن من هذه الاركان لم يحكم بكفره

---

٧) ف ـ

٥٥٣ ١) ب ف في جميع ما — ٢) ا هو — ٣) ا وهو ان — ٤) ا الالاهيته — ٥) ف ز عبده — ٦) ٩،٣٣ — ٧) ا ز كله — ٨) ب ف نزل عليه — ٩) ا وذلك —

مطلقاً بل ينسب الى الضلالة والبدعة ويكون حكمه في الاخرة موكولًا الى الله تعالى تخليدًا في النار او تاقيتاً

والدليل على [1]ما ذكرناه انا بالتواتر المفضي الى اليقين علمنا ان النبي عليه السلام لما اظهر الدعوة دعا الناس الى كلمتي الشهادة لا اله الا الله محمد رسول الله ونعلم قطعًا انه لم يرض منهم في هذه الشهادة بمجرد ٥٥٤
القول[1] مع اضمار خلافه [2]في القلب[2] اذا قرر لهذا المعنى قوماً سماهم منافقين وسماهم الكتاب بذلك مع نفي الايمان عنهم كما قال تعالى وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِٱللهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ[3] ونسبهم الى الكذب وسماهم كاذبين في غير آي من الكتاب والله يشهد ان المنافقين لكاذبون والكرامي يشهد ان المنافقين لصادقون فقد علم[4] من ذلك قطعاً ان التصديق بالقلب ركن وهو الركن الاعظم اذ الاقرار باللسان يعبر[5] عنه ونعلم قطعاً ان النبي عليه السلم كما لم يرض منهم بمجرد القول ما لم يقترن به عقد لم يكلف جميع الخلق[6] معرفة الله تعالى كما هو[7] لان ذلك غير مقدور للخلق واقرب دليل على ذلك انه تعالى يعلم[8] جميع معلوماته على التفصيل ويعلم انه يخلق جميع مخلوقاته على التفصيل ويعلم[9] جميع مراداته من الخلق وللخلق[10] وليس يعلم العبد ذلك ولا يقدر ان يعلم ولم يكلف الا ان يعرف انه لا اله الا الله[11] وتكون معرفته مستندة الى دليل جلي كما

---

١٠) ب ف ز جملة

٥٥٤ ١) ب ف اللفظ — ٢...٢) ا ب سه — ٣) ٢ , ٧ — ٤) ف فعلم — ٥) ب تعبير ف يعتبر — ٦) ب ف الخلائق — ٧) ف ز هو — ٨) ب ف ز انه يعلم — ٩) ف ويريد ب ز ويريد — ١٠) ب سه ا والخلق — ١١) ب ف هو —

ورد به التنزيل والا فتكليف ذلك شطط لا يستطاع فثبت القول
والعقد مصدرًا ومظهرًا وقد يكتفى بالمصدر في القلب اذا لم يقتدر[12]
٥٥٥ على الاتيان بالاقرار باللسان لكن فى حكم الله تعالى الاشارة[1] فى
حق الاخرين تنزل منزلة العبارة فى حق الناطق وقصة الخرساء[2] اعتقها
فانها مؤمنة دليل على صحة ما ذكرناه في اصل الايمان وقدره بقي
كون العمل ركناً او واجباً تابعاً

فنقول المرجية[3] بارجاء العمل كله عن القول والعقد حتى قالت لم يضر العبد ان لم يأت بطاعة واحدة[4]

وتقول الوعيدية[5] بكونه ركناً[6] من الاركان[6] [7] ان العبد تخلده الكبيرة فى النار مع الكفار[7] حتى قالت يسلب اسم الايمان عمن ترك طاعة واحدة وكلا المذهبين مردود

اما الاول فيرفع[8] معظم التكاليف من الاوامر والنواهي ويفتح باب الاباحة ويفضي الى الهرج[9] واذ ورد فى الشرع[9] بذلك كله وربط بكل حركة من حركات الانسان حكماً بحكم[10] انه ان[11] لم تضره المعاصي[12] لم تنفعه الطاعات وانه ان لم يكن مؤاخذًا بترك ما امر به لم يكن مثاباً بامتثال ما امر

واما المذهب الثاني فيرفع معظم الايات من الكتاب والاخبار والسنة[13] وتغلق باب الرحمة ويفضي الى اليأس والقنوط[14] واذ ورد فى

---

١٢) ب ف يقدر

٥٥٥ ١) ب ف والاشارة — ٢) ب الخنساء — ٣) ا فنقول للمرجية — ٤) ا ـ — ٥) ا ونقول للوعيدية — ٦...٦) ب ف في الايمان — ٧...٧) ب ف ـ — ٨) ف فرفع — ٩...٩) واذا ورد الشرع — ١٠) ا اعلم ١١) ا ـ — ١٢) ف ولم — ١٣) ا من السنة — ١٤...١٤) ف واذا ورد الكتاب —

الكتاب[١٤] في كم اية إِنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ ففرق[١٥] بين لفظ الايمان والعمل واعلم ان الايمان له حقيقة والعمل[١٦] له حقيقة غير الايمان وخاطب فى كم اية الفاسقين بخطاب المؤمنين يا ايها الذين آمنوا لا تفعلوا كذا[١٧] علم بذلك قطعا ان الايمان لو كان هو العمل بعينه
او[١] كان العمل ركناً مقيماً[٢] بحقيقة الايمان[٢] لما ميز بهذا[٣] التمييز وايضاً ٥٥٦
فيلزم الوعيدية ان لا يوجد مؤمن في العالم الا نبي معصوم اذ لا عصمة لغير الانبياء ويلزم ان لا يطلق اسم الايمان على احد حتى يستوفي جميع خصال الخير عملاً وفعلاً فيكون اسم الايمان موقوفاً على العمل في المستأنف[٤] فهولا مرجية الايمان عن العمل واولئك مرجية العمل عن الايمان فعلم قطعاً ان العمل غير داخل في الايمان ركناً مقوماً له حتى يقال بعدمه يكفر ويخرج عن الايمان في الحال ويعذب ويخلد في النار في ثاني الحال وغير خارج عن الايمان تكليفاً لازماً له حتى يقال بعدمه لا يستحق لوماً وزجراً في الحال ولا استوجب عقاباً وجزا في المآل والقول بان المعاصي تحبط[٥] الطاعات ليس باولى من القول بان الطاعات ترفع المعاصي ومن قال صاحب الكبيرة يخلد في النار بشرط تخفيف العذاب عليه[٦] بسبب تصديقه قولا وعقدا وطاعته المحبطة يعارضه قول المرجي تخليد في الجنة بشرط[٧] حطه عن درجة المطيعين بسبب ايمانه وساير طاعاته والطاعات لو احبطت كيف اثرت في التخفيف والتخفيف كيف يتصور مع

---

١٥) ف يفرق — ١٦) ب ف ز الصالح — ١٧) ف ز لا تقولوا كذا
٥٥٦ ١) ف اذ — ٢...٢) ف بالحقيقة — ٣) ب ف هذا — ٤) ا المنافق — ٥) ف يحبط — ٦) ا عنه — ٧) ف نشر —

التخليد والتخليد كيف يجوز في العدل على عمل مقدر[٩] بوقت بل وتخليد الكافر في النار متى كان عدلا عقلياً وهو لم يكفر الا ماية سنة فهلا تقدر التعذيب بماية سنة أثمن[١٠] غصب ماية دينار وأُخذ منه
٥٥٧ مايتي دينار[١١] كان عدلا قال هو على[١] اعتقاد انه[١] لو بقي ابد الدهر بقي على الكفر قيل واعتقاد انه[٢] يعمل غير اعتقاد ان عمل اليس من غصب ماية دينار على اعتقاد[٣] ان لو ظفر لم يواخذ[٣] بالالف كذلك فيما نحن فيه فالعدل المعقول اذًا ما ورد الشرع به والحكم المشروع ما دل العقل عليه وهو ان العبد اذا كان مصدقاً بقلبه مخبرًا عن تصديقه بلسانه مطيعاً لله تعالى في بعض ما امره به عاصياً له[٤] في البعض استحق المدح بقدر ما اطاع واللوم[٥] بقدر ما قد عصى في الحال واستحق الثواب بقدر الايمان والطاعة والعقاب بقدر العصيان في المآل ثم يبقى ان يتعارض امران احدهما ان يثاب اولا ثم يعاقب مخلدًا او بالعكس وليس في الفضل والعدل القسم الاول فان رحمة الله اوسع من ذنوب الخلق وفضله ارجى من العمل ولا تنقصه المغفرة ولا تضره الذنوب ولان[٦] الايمان والمعرفة احق بالتخليد عدلا وعقلًا[٧] من معصية موقتة ولانه لم يوثر ان احدًا يخرج من[٧] الجنة الى النار فبقي القسم الثاني وشفاعة النبي عليه السلم قد وردت سمعًا حيث قال شفاعتي لاهل الكباير من امتي

وما تمسكوا به من الايات فمخصوصات[٨] عموماتها محمولة على

٩) ف مقدور — ١٠) ا فن — ١١) ف دينار ا (اولا ثم درهم) ا ز هل
٥٥٧ ١) ا ـ — ٢) ا ان ف واعتقاده ان — ٣...٣) ف انه لو تالف عصب يواحذ ب ان تالف عصب — ٤) ب ف ـ — ٥) ب ف والزم — ٦) ا وان — ٧...٧) ب ـ — ٨) ب ف فمخصوصة —

الاستحلال[٩] وظواهرها معارضة بايات[٩] دلت على ذلك منها قوله تعالى ٥٥٨
إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ[١] ومنها قوله تعالى قُلْ يَاعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا[٢] وان خص هذا العام[٣] بالتوبة من غير دلالة التخصيص[٤] فخص تلك العمومات بحال الاستحلال فى كل اية دليل على التخصيص[٤] واما قوله تعالى وَمَنْ يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ[٥] فمعناه يكفر به[٦] ورسوله لانه قرنـه[٧] بقوله وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ وتعدي[٨] جميع الحدود لا[٩] يتصور الا من الكافر وامـا المومن المطيع لله عز وجل سبعين سنة كيف يكون متعديًا جميع الحدود[١٠] بمعصية واحدة وكذلك قوله بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً[١١] اي شركًا بدليل قوله وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ والاحاطة من كل وجه لا يتصور في حق المومن لانـه بايمانه منع الاحاطة من كل وجه وقوله تعالى وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا[١٢] فمعناه[١٣] مستحلًا قتله[١٤] لان العمدية المطلقة من كل وجه لا تتصور الا من الكافر ودليله آخر الاية من التشديد في العقاب والتغليظ بالغضب واللعن وذلك بالاتفاق غير مطلق على[١٥] القاتـل الذي لا يستحل الـدم وهو خايف وجل وذكر حال الاشقياء والسعـداء مقصور على مآل الحال فَأُولَٰئِكَ مَآلُهُمْ إِلَى ٱلنَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَهَٰؤُلَاءِ مَآلُهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا والدليل عليه الاستثناء في اخر الاية[١٦]

٩...٩) ب ف ظواهرها بايات

٥٥٨ ١) ٤,٥١ — ٢) ٣٩,٥٤ — ٣) ب المقام ف للعام — ٤...٤) ف ـ — ٥) ٤,١٨ — ٦) ب ف بالله — ٧) ا قرن ف قرن به — ٨) ا ويتعدى — ٩) ا ولا — ١٠) ف حدوده — ١١) ٢,٧٥ — ١٢) ٤,٩٥ ف ز فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ — ١٣) ف اي — ١٤) ا ولان — ١٥) ا للقاتل — ١٦) ف ز والله اعلم

٥٥٩ **القول في الامامة** اعلم ان الامامة ليست من اصول الاعتقاد بحيث يفضي النظر فيها الى قطع ويقين بالتعين ولكن الخطر على من يخطي فيها يزيد على الخطر على من يجهل اصلها والتعسف الصادر عن الاهواء المضلة[1] مانع من الانصاف فيها

وقد قال جمهور اصحاب الحديث من الاشعرية والفقهاء وجماعة الشيعة والمعتزلة واكثر الخوارج بوجوبها فرضًا[2] من الله تعالى ثم جماعة اهل السنة قالوا هو فرض واجب على المسلمين اقامته واتباع المنصوب فرض واجبٌ عليهم اذ لا بد لكافتهم من امام ينفذ احكامهم ويقيم حدودهم ويحفظ بيضتهم ويحرس حوزتهم ويعبي[3] جيوشهم ويقسم غنايمهم وصدقاتهم ويتحاكموا اليه في خصوماتهم ومناكحاتهم[4] ويراعي فيه امور الجمع والاعياد وينصف المظلوم وينتصف من الظالم وينصب القضاة والولاة في كل ناحية ويبعث القراءة والدعاة الى كل طرف واما العلم والمعرفة والهداية فهي حاصلة للعقلاء بنظرهم الثاقب[5] وفكرهم الصايب ومن زاغ عن الحق وضل عن[6] سواء السبيل فعلى الامام تنبيهه على وجه الخطأ وارشاده
٥٦٠ الى الهدى[7] فان عاد[1] والا فينصب القتال ويطهر الارض عن البدعة والضلال بالسيف الذي هو بارق سطوة الله تعالى وشهاب نقمته وعقبة عقابه وعذبة عذابه

والدليل الساطع على وجوب الامامة سمعاً اتفاق الامة باسرهم من

---

٥٥٩ ١) ا الهوى المضل — ٢) ف وجوبها فرض — ٣) ف ويعين — ٤) ف مناكحهم — ٥) ب ــ — ٦) ا ــ — ٧) ب ف ز والدين
٥٦٠ ١) ب عادوا فينصب ف عاد والا فينصب —

الصدر الاول الى زماننا ان الارض لا يجوز ان تخلو[2] عن امام قايم بالامر

اما الصدر الاول فقد قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته[3] قبل البيعة ايها الناس من كان يعبد محمدًا فان محمدًا قد مات ومن كان يعبد الله فانه حي لا يموت وتلا هذه الاية وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ[4] ثم قال وان محمدًا قد مضى بسبيله ولا بد لهذا الامر من قايم يقوم به فانظروا وهاتوا آراكم رحمكم الله فناداه الناس من كل جانب صدقت يابا بكر ولكنا نصبح وننظر في هذا الامر ونختار من يقوم به ولم يقل احد[5] ان هذا الامر يصلح من غير قايم به ثم[6] كان من امر الانصار من اختيار[7] سعد بن عبادة وقولهم منا امير ومنكم[8] امير قام ابو بكر وعمر رضي الله عنهما مع جماعة من المهاجرين يقصدون سقيفة بني ساعدة وقال عمر كنت ازور [9]في نفسي كلامًا في الطريق[9] حتى وافينا السقيفة هممت ان اتكلم به فقام[10] ابو بكر وقال مه يا عمر وذكر جميع ما كنت ازوره الا انه كان ألين وكنت ٥٦١ اخشن فبايعته وبايعه الناس القصة المشهورة ولما قرب وفاة ابي بكر رضي الله عنه فقال تشاوروا[1] في هذا الامر ثم وصف عمر بصفاته وعهد اليه واستقر الامر عليه وما دار في قلبه ولا في قلب احد ان يجوز خلو الارض عن امام ولما قربت وفاة عمر رضي الله عنه جعل الامر

---

٢) ب ف تخلي — ٣) ب ف اول خطبته خطبها — ٤) ٣,١٣٨ ب ز منْ قبلِهِ ٱلرُّسُلُ — ٥) ب ف ر منهم — ٦) ف ز لما — ٧) ب ان احتاروا — ٨) ف ولكم — ٩.٠٩) ب — ١٠) ف قام

٥٦١ ١) ف فتشاوروا —

شوري بين ستة وكان الاتفاق على عثمن رضي الله عنه وبعد ذلك كان الاتفاق على علي رضي الله عنه فدل ذلك كله[2] على ان الصحابة رضوان الله عليهم وهم الصدر الاول كانوا على[3] بكرة ابيهم[4] متفقين على انه لا بد من امام ويدل على ذلك اجماعهم على التوقف[5] فى الاحكام عند موت الامام الى ان يقوم امام اخر ومن ذلك الزمان الى زماننا كانت الامامة على المنهاج الاول عصرًا بعد عصر[6] من امام[7] الى امام[7] اما باجماع من الامة او بعهد ووصية واما بهما جميعًا فذلك الاجماع على هذا الوجه دليل قاطع على وجوب الامامة هذا كلامنا فى وجوب الامامة على الاطلاق

اما القول في تعيين الامام هل[8] هو ثابت بالنص ام[9] بالاجماع[10] فالقائلون اختلفوا فى ان النص ورد على شخص بعينه ام ورد بذكر
صفته[10] فالقائلون بالاجماع اختلفوا فى ان اجماع الامة عن بكرة ٥٦٢
ابيهم شرط فى ثبوت الامامة ام يكتفى بجماعة من اهل الحل والعقد وقد ذكرت مذاهبهم فى الكتب

قال اهل السنة القائلون بالاجماع الدليل على عدم النص على امام بعينه هو انه لو ورد نص على امام بعينه لكانت الامة باسرهم مكلفين بطاعته ولا سبيل لهم الى العلم بعينه بادلة العقول والخبر لو[1] كان تواترًا لكان كل مكلف يجد من نفسه العلم بوجوب الطاعة

---

٢) ا ــ — ٣) ا ف عن — ٤) ف اليهم — ٥) ب التوقيف — ٦) ب ف ز فلم يخل عصر — ٧...٧) ب ف ــ — ٨) ب ف أهو — ٩) ب ف او — ١٠...١٠) ا ب ــ

٥٦٢ ١) ب ف ان

له والا لزمه[2] ديناً كما لزمه الصلوات الخمس ديناً ولما جازوا الى[3] غيره بيعة واجماع

ومن المحال من حيث العادة ان يسمع الجم الغفير كلاماً من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا[4] ينقلونه في مظنة الحاجة وعصيان الامة بمخالفته والدواعي بالضرورة تتوفر على النقل خصوصاً وهم في نأنأة الاسلام وطراوة[5] الدين وصفوة القلوب وخلوص العقايد عن الضغاين والاحقاد والتالف المذكور في الكتاب العزيز[6] وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ[6'] فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا واذا كانت الدواعي على النقل موجودة والصوارف[7] عنه مفقودة ولم ينقل دل على انه لم يكن في الباب نص اصلًا وايضاً لو عين شخصاً لكان يجب على ذلك الشخص المعين ان يتحدى بالامامة ويخاصم عليها ويخوض فيها حتى اذا دفع عن حقه سكت ولزم بيته فيظهر الظالم عليه[8] ولم ينقل ان احدا تصدى للامامة وادعاها نصاً عليه وتسليماً اليه ٥٦٣

قالت النجدات من الخوارج وجماعة من القدرية مثل ابي بكر الاصم وهشام الفوطي[1] ان الامامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الامة عن[2] ذلك استحقوا اللوم[3] والعقاب بل هي مبنية على معاملات الناس فان تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى[3] واشتغل كل واحد من[4] المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الامام

---

٢) ف وللزمه — ٣) ا جازلوا غيره ب جادوا الى ف حادوا الى — ٤) ا يتلقونه — ٥) ف طراورة — ٦...٦) ا سه ٢,٩٨ — ٧) ا سه — ٨) ب ف الظلم

٥٦٣ ١) ا القرطي راجع الملل ص ٥٠ — ٢) ب ف من — ٣) ا سه — ٣) ا الدين والتقوا — ٤...٤) ا سه —

ومتابعته فان كل واحد من[4] المجتهدين مثل صاحبه في الدين والاسلام والعلم والاجتهـاد والناس كاسنان المشط والناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة فمن اين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله

وزادوا على[5] ذلك تقريرا[6] بانه قالوا[6] وجوب الطـاعة لواحد[7] من الامة اما ان يثبت بنص من الرسول فقـد دللتم على انه لا نص على احد واما ان يكون باختيار من المجتهدين والاختيار من كل واحد من الامة اجماعاً بحيث لا يقدر فيه اختـلاف[8] لا يتصور عقلاً ولا وقوعاً اما العقل فان الاختيار اذا كان مبنيًّا على الاجتهاد والاجتهاد ينبني على ما تعين لكل واحد من العقلاء من قضايا تردده في الوجوه العقلية والسمعية وذلك اذا كان مختلفا في الطباع فبـالضرورة ان
٥٦٤ يصير مختلفـا في الحكم اليس احق الاحكام بوجود[9] الاتفاق فيـه الخلافة الاولى واولى[1] الازمان في الشرع هو الزمـان الاول واولى[2] الاشخاص بالصدق والاخلاص الصحابة واحق الصحابة بالامـانة[3] ونفى التهمة والخيانة المهاجرون والانصار واقرب النـاس الى رسول الله ابو بكر وعمر فانظر كيف انحاز الانصار الى السقيفـة وكيف قالوا منا امير ومنكم امير وكيف اجمعوا على سعد بن عبـادة لولا ان تداركه[4] عمر بان بايع بنفسه حتى[5] شايعه الناس ثم قال بعد ذلك الا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة فوقى[7] الله شرها فمن عاد الى مثلهـا

---

٥) ا ي — ٦...٦) ب ف ان — ٧) ب ف واحـد — ٨) ا اختلافًا — ٩) ا الوجوب

٥٦٤ ١) ا اولى واول — ٢) ب واقـل ف واول — ٣) ف الامامـة — ٤) ا يدركه — ٥) ا ـ — ٧) ف وقى —

فاقتلوه فايما رجل بايع رجلًا من غير مشورة من المسلمين فانها تغرّة ان يقتــلا يعني° اني بايعت ابا بكر وما شاورت الجماعــة° ووقى الله شرها فلا تعودوا الى مثلها ولم يكن وقت البيعة اتفاق الجماعــة وفي الغد لما بايعوه انحازت بنو امية وبنو هاشم[٨] حتى قال ابو سفين لعلي رضي الله عنه لم تدع[٩] هذا الامر حتى [١٠] يكون في شر[١١] قبيلــة من قريش فاجابه علي فتنتنا وانت كافر وتريد ان تفتننــا وانت مسلم وقال العباس قولا مثل ذلك وقــد سمع النبي صلى الله عليــه وسلم انت ابي وابو[١٢] بقية الامة[١٣] الخلافة في ولدك ما اختلف الليل والنهار ولم يخرج علي° رضي الله عنه الى البيعة حتى قيل انه كان له بيعة في السرّ وبيعة في العلانية وقد خرج اسامة بن زيد وهو على جيشه امير بتأمير النبي صلى الله عليه وسلم ٥٦٥

قالوا فاذا لم يتصور اجماع الامة في اهم الامور واولاها بالاعتبار دل على ان الاجماع لن يتحقق قط وليس ذلك دليلًا في الشرع

قالوا ونصب الامامة بالاختيار متناقض من وجهين احدهما ان صاحب الاختيار موجب في النصب على الامام حتى يصير امامًا ويجب عليه طاعته اذا قام بالامامة فهو انما صار اماما باقامته فكيف صــار واجب الطاعة بامامته والثاني ان كل واحد من المجتهــدين الناصبين للامامة[١] لو خالف الامام في المسايل الاجتهادية باجتهاده جاز له ذلك وما من مسئلة فرضتم وجوب الطاعة[٢] له فيها[٢] الا ويجوز المخالفة له[١] فيها

---

٨) ب ز عهم — ٩) ب ف اتدع — ١٠) ب ف س — ١١) ا أشر — ١٢) ف وانت — ١٣) ب ف الانبياء

٥٦٥ ١) ا س — ٢...٢) ا س —

باجتهاده فكيف نجعله اماما واجب الطاعة بشرط ان يخالفه اذا ادى الى المخالفة اجتهاده

قالوا فدل[٤] هذا كله على ان الامامة غير واجبة في الشرع نعم لو احتاجوا الى رئيس يحمي بيضة[٤] الاسلام ويجمع شمل الانام وادى اجتهادهم الى نصبه مقدماً عليهم[٥] جاز[٦] ذلك بشرط ان يبقى في معاملاته على النصفة والعدل حتى اذا[٧] جار في قضية على واحد وجب عليهم خلعه ومنابذته وهذا[٨] كما فعلوا بعثمن وعلي رضي الله عنهما فانه لما احدث عثمن[٩] تلك الاحداث خلعوه فلما لم يخلع قتلوه ولما رضي
٥٦٠ علي بالتحكيم وشك في امامته خلعوه وقاتلوه

قالت الشيعة الامامة واجبة في الدين عقلا وشرعا كما ان النبوة واجبة في الفطرة عقلًا وسمعا

اما وجوب الامامة عقلا ان احتياج الناس الى امام واجب الطاعة يحفظ احكام الشرع عليهم ويحملهم على مراعاة حدود الدين كاحتياج الناس الى نبي مرسل[١] يشرع لهم الاحكام ويبين لهم الحلال والحرام واحتياج الخلق الى استبقا الشرع كاحتياجهم الى تمهيد الشرع واذا كان الاول واجباً اما لطفا من الله تعالى واما حكمة عقلية واجبة كان الثاني واجبا

واما السمع فان الله تعالى امرنا بمتابعة اولي الامر وطاعتهم فقال أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْكُمْ[٢] فاذا لم يكن امام واجب

---

٤) ا بيعة — ٥) ب ف — ٦) ب ف ر لهم — ٧) ب ف لو — ٨) ب ف وذلك — ٩) ا ب

٥٦٦ ١) ف ب مَنْ — ٢) ٤,٦٢ —

الطاعة كيف يلزمنا ذلك التكليف وقال الله تعالى يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا ٱتَّقُوا ٱللهَ وَكُونُوا مَعَ ٱلصَّادِقِينَ[3] فلو لم[4] يكن في الامة صادقون[5] واجبو الطاعة[6] كيف وجب علينا ان نكون معهم ويستحيل ان يكلف انسان كن مع فلان ولا فلان في العالم واذا كان العالم لا يخلو عن صادق مطلق فقد تحققت عصمته فانا لا نعني بالعصمة الا الصدق في جميع الاقوال ومن كان صادقاً في جميع الاقوال كان صالحاً في ٥٦٧
جميع الاحوال

وقرروا ذلك من وجه اخر وقالوا كما يجب حسن الظن بالصحابة انهم لا يعدلون عن نص ظاهر الى الاختيار وهم الصفوة الاولى على طراوة القبول يجب حسن الظن ايضاً بالرسول انه اذا علم احتياج الخلق الى من يجمع شملهم ويرفع الخلاف بينهم ويحملهم على مناهج الشرع وينصف المظلوم وينتصف من الظالم وانهم[1] الى من ينتهج مناهجه في دعوة[2] المخالفين باللسان[3] والسيف احوج منهم الى مسايل الاستنجاء والمسح على الخفين والتيمم بالتراب وغير ذلك فاذا لم يقصر[4] في ايراد[5] حكم في كل باب يستدل به على نظايره من ذلك الباب كيف امسك عن اهم الابواب كل الامساك فلم ينطق به[6] نصاً ولا اشار الى شخص تعيينا ولا ذكره بوصف حتى بقيت الامة على اختلاف في الاصول والفروع فمن ضال ومن هاد يدعي كل واحد انه على الحق وخصمه على الباطل ولا حاكم بينهما ومن جاهل ومن

---

٣) ٩,١٢٠ — ٤) ا – — ٥) ب صادقين — ٦) ب الصدق

٥٦٧ ١) ف وانتم — ٢) ا دعواه — ٣) ا بالسنان — ٤) ا يقصروا — ٥) ا كل — ٦) ا – —

عالم يدعي كل واحد منهما[٧] انه العالم وخصمه الجاهل ولا هادئ لهما[٨] فلئن[٩] كان يتوجه للعباد ان يقولوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا[١٠]

٥٦٨ مع انه لا يتوجه على الله سوال أفلا[١] يتوجه للامة ان يقولوا انبينا هلا عينت لنا اماماً نتبع قوله مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى وان الله تعالى ارسل الرسل ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فهلا بين الرسول الامامة وعين الامام ليلا يكون للناس على النبي حجة بعد الايمة

فلبين فلمَ عرف احتياج الخلق ولم يعين فلم تحسنوا الظن به وان قلتم عين وبين ولم يتبعوا قوله لم[٢] تحسنوا الظن بالصحابة فما[٣] الاخلص وما الاولى[٣] بتوريك الذنب عليه

وانتم بين امرين اما ان تقولوا جعل الامر[٤] بين الامة[٥] فوضى[٦] وفوض الامر الى رأي المجتهدين ليبين[٧] فضل المجتهد الناظر[٨] وقصور القاصر عن رتبة الاجتهاد وجعل العلماء بجملتهم حملة الشريعة[٩] ونقلة الدين

فبل لكم وهلا كان الامر فوضى[١٠] بين العقلاء وفوض الامر الى نظر الناظرين واجتهاد المجتهدين[١١] فلا يرسل اليهم رسلًا مبشرين ومنذرين ليتبين فضل المجتهد الناظر[١١] وقصور المعطل القاصر وهلا سلك الصحابة هذا المنهاج فيجعلون الامر فوضى[١٠] بين الامة ولا يرتبون امر الامامة ولا يشتغلون بتعيين الامام عن موارة النبي

---

٧) ب ف ـ — ٨) الهم — ٩) ف مضطرب — ١٠) ٢٨،٤٧ و ١٣٤، ٢

٥٦٨ ١) ا فلا — ٢) ب ف فلم — ٣...٣) ب ف المخلص ومن والاولى — ٤) ف ز فوضى كذا ب اولًا — ٥) ف الائمة — ٦) ف ـ — ٧) ف ليتبين — ٨) ب ف ـ — ٩) ف حملة العرش — ١٠) ف فوض — ١١...١١) ف ـ

صلى الله عليه وسلم في صريحه ليظهر فضل الفاضل وقصور القاصر واما ٥٦٩
ان تقولوا لم يجعل الامر فوضى ولا ترك الحال شورى فيلزمكم النص والتعيين ثم لا نص الا في حق من يدعي النص ومن لا يدعي النص كيف يتعين بالنص واعلم انه لا شبه في المسلة الا ما ذكرناه وما تذكره الامامية من سوء القول في الصحابة رضي الله عنهم وافترا الاحاديث على الرسول فكل ذلك ترهات لا يصلح ان تشحن بها الكتب او يجري بها القلم وكذلك ما ذكره الزيدية من امامة المفضول مع قيام الفاضل واستحقاق الامامة[1] عندهم بخصال اربع العفة[2] والعلم والشجاعة[3] والخروج بعد ان يكون فاطمياً يلزمهم ان يكون في كل صقع امام واجب الطاعة فيكون في الارض الف الف امام نافذ الامر واجب الطاعة اذا استجمع كل واحد هذه الخصال

اجاب اهل السنة عن مقالة التجدات في نفي وجوب الامامة اصلا عقلا وشرعاً ان الواجبات عندنا بالشرع[4] ومدرك هذا الواجب اجماع الامة والاختلاف الذي ذكرتموه في تعيين الامام من اذل[5] الدليل على ان اصل الامامة واجب اذ لو لم يكن واجباً[6] لما شرعوا في التعيين ولما ٥٧٠
اشتغلوا به كل الاشتغال

بقي ان يقال اجماع الامة هل هو دليل في الشرع وان الاجماع هل يتصور وقوعه[1] صادرا عن الاجتهاد بحيث لا يتصور فيه الخلاف[2]

---

٥٦٩ ١) ا الامة — ٢) ف الفقه — ٣) راجع الملل ص ١١٥ (جوّزوا ان يكون كل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي حرج بالامامة) — ٤) ب ف بالسمع — ٥) ا اول — ٦) ا لم

٥٧٠ ١) ا وقوعاً — ٢) ب ف حلاف —

واما تصوره عقلا فمن الجائزات العقلية موافقة شخصين على رأي واحد واذا تصور في شخصين فما المانع من تصوره في ثلاثة واربعة الى ان يستوعب الجميع واما تقدير وقوعه في الصدر الاول فهو[3] ايسر ما في المقدور فان الصحابة كانوا محصورين في المهاجرين والانصار واهل الراي والاجتهاد منهم[4] ايكون الى عدد يمكن ضبطهم وحصرهم في محفل واحد ويتناظرون في امر ويتفقون على رأي واحد ولا يبدو من احدهم انكار

واما وجه كونه دليلا انا بالضرورة نعلم ان الصحابة اذا اجمعوا على امر فلا[5] يحصل منهم ذلك الاتفاق الا لنص خفي قد[6] تحقق عندهم اما نص في ذلك الامر بعينه واما نص على ان الاجماع حجة ثم ذلك النص ربما يكون عندهم تواترًا وعندنا من اخبار الاحاد فلا بد من اضمار قطعا حتى يكون حجة لكن الاجماع قرينة دالة عليه قطعاً وهو كالاخبار المتواترة فانها اورثت العلم بحكم القرينة لا بحكم
٥٧١ العدد[7] ومن[8] الدليل على ان[8] الاجماع حجة تبكيت الصحابة لمن خالف الاجماع واخراجهم اياه عن سنن الهدى وقد جوزوا للمجمعين ترك التعرض لمستند الاجماع فان المستند ربما كان[1] قرينة قولية او فعلية اورثتهم العلم ولم يمكنهم التعبيرعنها بلفظ وربما كان قولا صريحاً فان صرحوا به كان ذلك دليلًا ثابتاً في المسئلة وان لم يصرحوا كفاهم الاجماع

---

٣) ب ف ز من — ٤) ب منهما — ٥) ا لا — ٦) ا وقد — ٧) ب ز الاجماع ف العدد اولا ثم الاجماع — ٨...٨) ا –
٥٧١ ١) ف يكون —

واما قولهم ان الاتفاق على امامة ابي بكر رضي الله عنه لم يكن صادرا من جملتهم ليس كذلك اذ لم يبق احد[٢] من الصحابة الا كانت له بيعة وعلي كرم الله وجهه كان مشغولا في وقت البيعة بمواراة رسول الله صلى الله عليه وسلم محزونا على مفارقته لم يخرج اليهم حتى لما راى الناس دخلوا في امر دخل فيه ولم ينقل عنهم انكار

وقولهم ان الاجماع في نصب الامامة ايجاب على الامام من جهة المجمعين حتى يصير واجب الطاعة لهم وينعكس الامر بعد ذلك حتى يصيروا واجبي[٣] الطاعة له وهو متناقض

نقول هذا لو كان الوجوب[٤] الذي يتلقى من الاجماع مقصورا على من صدر منه الاجماع وليس الامر كذلك فان الوجوب مستند الى النص الخفي والجلي من صاحب الشرع عليه السلم فهو الموجب والاجماع مظهر الوجوب وهو طريق قطعي في معرفته[١] لا ان قول من ٥٧٢ لم يثبت صدقه ضرورة يكون حجة

وقولهم لو خالف كل واحد من المجتهدين امامه في مسلة[٢] جاز قلنا نعم لانه مجتهد كما ان الامام مجتهد ولا يجوز لمجتهد تقليد المجتهد وهو لا يخالفه في الاجماع على انه امام بعد استناده الى النص وانما يخالفه في مسلة اخرى وهو جائز اليس ادى اجتهاد ابي بكر الى قتال اهل الردة ومانعي الزكوة اليه وسبي ذراريهم واغتنام اموالهم وادى اجتهاد عمر رضي الله عنه[٣] الى ان يرد اليهم[٤] سباياهم فردها

---

٢) ف واحد — ٣) ا يصير واجب — ٤) ا الاجماع

٥٧٢ ١) ب ف معرفة الوجوب — ٢) ا ز مسئلة — ٣) ب ف ز بعد ذلك (ف) في ايام خلافته — ٤) ب سا عليهم —

وكم من مسئلة خالفه الصحابة في مسايل الفرايض والديات وايجاب الرجم فرجع الى قولهم وترك اجتهاده وهـذا لانه لا يجب[5] العصمة للايمة فيجوز عليهم الخطا والكباير فضلا عن الزلل في الاجتهاد

وقولهم ان الناس لو تناصفوا وعدلوا استغنوا عن امام قلنـا هذا[6] جايز في العقل جواز سداد الناظرين في نظرهم قبل ورود الشرع ولـكن العادة الجارية والسنة المطردة ان الناس بانفسهم لا يستقرون على مناهج العدل والشرع الا بحامل يحملهم على ذلـك بالتخويف والتشديد ولا يتأتى ذلـك الا بسيـاسة الامام والتخويف بالسيف والتشديد على الظالم

٥٧٣ واما الجواب عن قول الشيعة امـا ان[1] تلقي الواجبات من العقل فقد فرغنا منه واما مستند الوجوب في نصب الامـام هو الاجمـاع الدال على النص الوارد من الشرع

وقولهم ان الله تبارك وتعالى امرنا بطاعـة اولي الامر ومتابعـة الصادقين قلنا هذا[1] مسلم في وجوب طاعة الامام على الاطلاق لكن الـكلام انما وقع في التعيـين اهو متعين بتعيـين الشارع نصًا ام يتعين[1] بتعيين اهل الاجمـاع والاول[2] لم يثبت اذ لو ثبت لنقل ولمـا تصور سكوت القوم او سكوت واحد من القوم في موضع اختلاف الناس في تعيين الامام اليس لما كان عند ابي بكر رضى الله عنه نص في تخصيص قريش بالامامة روي ذلك في حال دعوى الانصار فسكتوا[3] عن الدعوى[3] وصارت الامامة مخصوصة بقريش نصاً كذلك لو كان

---

٥) ب يوجب — ٦) ف –

٥٧٣ ١) ا – — ٢) ا الاول — ٣...٣) ا – —

عند احد نص في تخصيص[٤] بني هاشم لنقل ذلك حتى يرتفع النزاع فان منازعة الانصار قريشا كمنازعة قريش بني هاشم ومنازعة بني هاشم علياً

ومن العجب ان خبر التخصيص بقريش لم يكن متواترا اذ لو تواتر لما ادعت الانصار شركة في الامر وهم قد انقادوا لخبر الاحاد[٥] فكيف يظن بهم انهم لا ينقادون للخبر المتواتر ٥٧٤

فان قيل عمر رضي الله عنه كان يجوز الامامة لغير قريش بل للموالي حين قال لو كان سالم مولى حذيفة حياً لما تخالجني فيه شك وايضاً فانكم ادعيتم ان لا نص في الامامة وقد ثبت نص في تخصيص قريش[١] بأن قال الائمة من قريش فما جوابكم عمن يقول اذا ثبت نص في تخصيص قريش[٢] عن كل المسلمين[٢] فيجوز ان يثبت نص في تخصيص بني هاشم من قريش وايضاً فانكم ادعيتم في الاول احالة[٣] ثبوت النص وربطتم الحكم بالاجماع ثم قلتم ان الاجماع يتضمن نصاً حتى يكون دليلاً في الشريعة فقد ربطتم الامامة بالنص فهلا ادعيتم النص على ابي بكر ولم عقدتم بابا في ابطال النص واثبات الاختيار

قيل اما الاول فلان[٤] عمر سلم لابي بكر ذلك الخبر الذي رواه ولم يظهر منه انه كان يجوز الامامة لغير قريش واما سالم فقد قيل انه كان ينسب الى قريش فلذلك قال ما[٥] تخالجني فيه شك لما شهد النبي عليه السلام بحسن سيرته وامانته

واما النص الخفي الذي يتضمنه الاجماع فهو لعمري لازم جدا فان

---

٤) ا تعيين — ٥) ا والمعر احاد

٥٧٤ ١) ف ر عن كل المسلمين — ٢...٢) ف س — ٣) ا حالة — ٤) ب ف فان — ٥) ا لم —

الامـامة اذا لم تثبت الا بالاجمـاع والاجماع لا يثبت الا بالنص فلم يثبت الامامة[٦] الا بالنص

٥٧٥ والجواب ان النص الضمني في الاجماع ربما يكون نصاً في الامامة وربما يكون نصا في ان الاجماع حجـة فتردد الامرين بين هـذين المحتملين فلم يمكنا دعوى النص على ابي بكر وذلك النص ربما لا يكون نصاً ظاهرا لكن قرينة الحال عند القوم وهم شهود الحضرة ربما اورثتهم[١] قطعاً فتنزل غير الظاهر عندهم كالظـاهر وحصل[٢] لهم القطع بذلك واعلم ان الاجماع انما كان حجة لان المجمعين لمجموعهم معصومون عن الخطا والكفر والضـلالة وان كان ذلـك جايزا في احادهم فمجموع هذه الامة في العصمة نازل منزلـة شخص واحد في العصمة ويجوز ان يثبت حكم لمجموع من حيث هو جملة مجموعة[٣] ولا يثبت لواحد[٤] منهم بخبر[٥] المتواتر فان العلم يحصل بمجموعه وان لم يحصل باحاده وكالسكر الحاصل من الاقداح والشبع الحاصل من اللقم وغير ذلك وعليه حمل قوله تعالى يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا ٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَكُونُوا مَعَ ٱلصَّادِقِينَ[٦] وقوله تعالى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ[٧]

٥٧٦ واما الجواب عن المعضلة التي اوردوها نقول لا يمكن ان يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يعرف من يجلس للامـامة[١] بعـده وينوب منابه فان كان يخبر اصحابه بما سيكون بعده الى يوم القيامة من الفتن والبلايا وخروج الدجال ولقد قال صلى الله عليه وسلم زويت

---

٦) ا فالامامة لم يثبت

٥٧٥ ١) ف اورثت لهم — ٢) ف ويحصل — ٣) ا ـ — ٤) ا ز واحد — ٥) ا كالخبر — ٦) ٩،١٢٥ — ٧) ٤،١١٥

٥٧٦ ١) ف من الامامة —

لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وكان يخبر اصحابه العشرة بما يفعله كل واحد ويجري عليه من القدر واخبر علياً رضي الله عنه انك تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين وحديث ذي الخويصرة حيث ناظر ونافق وانه سيخرج من صيصى هذا الرجل وايتهم[2] ذو الثدية معروف وما قال له في صلح الحديبية انك ستبتلى[3] بمثل ما بليت به وصح ذلك يوم التحكيم وما اطلعه الله تعالى على امور[4] امه من حال امته كما قال لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وقوله قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ[6] وما روى انه رأى في المنام ان ابا بكر ينزع دلوا او دلوين بضعف وان عمر كان ينزع بقوة وشدة فقال عليه السلم فلم ارَ عبقرياً يفري فريه وقال اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر فيبعد كل البعد ان لا يطلعه الله تعالى على[1] من يجلس بعده لكن لا يبعد ان ٥٧٧ لا يظهره لاحد ولا ينص على شخص لانه لم يكن مامورا بذلك وان[2] قدر انه مامور لزم القطع بالنص والاظهار[3] فان الله تعالى بعثه هادياً مهدياً وسراجاً منيراً هُوَ ٱلَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِٱلْهُدَى وَدِينِ ٱلْحَقِّ الآية[4]

فانه قيل قد اظهر ذلك يوم غدير خم حيث امر الناس بالدوحات[5] وخاطب الناس واخذ بيد علي وقال من كنت مولاه فعلي مولاه

---

٢) ف كذا في الاصل تصحيح وانه ب وابنه فتركت هذ السطر على ما هو عليه — ٣) ا ستبلى بما — ٤) ا عليه — ٥) ٢٤،٥٤ — ٦) ٤٨،١٦

٥٧٧ ١) ف الى — ٢) ب ولو — ٣) ف ز والاشهاد — ٤) ٩،٣٣ — ٥) ف ز فتمر (؟) ب فقمت —

اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدر الحق معه حيث دار وهذا حين نزل[6] قوله تعالى يَاأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ[7] وقد فهم الجماعة من قوله من كنت مولاه فعلي مولاه الخلافة حيث هناه عمر فقال بخ بخ يا علي اصبحت مولى كل مومن ومومنة وقال عليه السلم انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي[8] بعدي وقد قال عليه السلم انا مدينة العلم وعلي بابها الى غير ذلك من الاخبار

فين ان اقتنعتم[9] بمثل هذه الاخبار[9] فخذوا منا في حق[10] ابي بكر كذلك حيث[11] روى مسلم في صحيحه انه قال عليه السلم أيتوني بدواة و كتف اكتب لابي بكر كتابا[12] لا[13] يختلف عليه اثنان

٥٧٨ وقال[13] ليصل بالناس ابو بكر[13] وقال ان وليتموها ابا بكر تجدوه ضعيفا في نفسه قوياً في امر الله تعالى وان وليتموها عمر تجدوه قوياً في نفسه قوياً في امر الله وان تولوها عثمن يسلك[1] بكم مسلك السداد وان تولوها علياً تجدوه هادياً مهدياً ياخذ بكم الطريق المستقيم وقال لا يزال هذا الامر في قريش ما بقي منهم اثنان وقال حملة الحديث لما نزلت سورة الفتح جاء العباس الى علي رضي الله عنهما وقال اني اعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب وأنى برسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نعى[2] اليه فانطلق بنا اليه نسأله لمن[3] الامر بعده فان[4] كان فيكم فانتم

---

٦) ا نزول — ٧) ب ف النبي ٥,٧١ — ٨) ب ز من — ٩..٩) ب ف اكتفيتم هذا الاظهار والاشهار — ١٠) ا ـ — ١١) ف ـ — ١٢) ف فلا — ١٣...١٣) ب ابي بكر

٥٧٨ ١) ا ـ — ٢) ف كذا (اولاً) نفيت نفسه — ٣) ب ف فيمن — ٤) ف فأكان —

وذاك وان كان في غيركم اوصى بكم الى[٥] الوالي[٦] فابى عليه[٧] علي ورجع العباس الى النبي فقال له في ذلك فخطب الخطبة المعروفة الى قوله الا من ولي هذا الامر فليقبل من محسنهم وليتجاوز عن مسيئهم فقيل يا رسول الله اوص بقريش فقال الناس تبع لقريش ثم قال اوصيكم باهل بيتي وعترتي خيرا فانهم لحمي احفظوا منهم ما[٨] يحفظون فيما بينكم وهذا كله من الاخبار دليل على الاختيار

فان قيل انما قلنا طريق العلم بتعيين الامام النص دون الاختيار[٩] لان الامام يجب ان يكون على صفات مخصوصة منها العصمة ومنها العلم والعقل[١٠] ومنها الشجاعة[١١] ومنها العدل على الرعية ولا ٥٧٩
مجال[١] للاجتهاد وغلبات الظنون في معرفتها ومعرفة مقاديرها[٢] بل لا يعلم ذلك الا بالنص من الرسول مستندا الى وحي من الله فاذا كنتم تختارون الايمة بظواهرهم وتجوزون ان يكونوا من[٣] الزنادقة في الباطن وان يكذبوا على الله ورسوله وان يعطلوا الحدود ويبطلوا الحقوق ويتاولوا[٤] متشابهات القران على غير وجهها وينقلوا[٥] الاخبار على غير طريقها افتراء على الله ورسوله أوَ لم يعهد من بني امية التعرض لاهل البيت قتلا وهتكاً للحرمة واستحلالا[٦] للاموال أوَ لم ينقل عنهم[٧] الظلم والجور على الرعايا وملابسة الفسق والفجور فما يومنكم ان متابعتكم[٨] ايمة الجور تورثكم النار وبئس المصير

---

٥) ب ف ـ — ٦) ف ز بعده — ٧) ا ـ — ٨) ف كما — ٩) ب الاخبار — ١٠) ف والفضل — ١١) ف ز والعفة

٥٧٩ ١) ف محال الا — ٢) ب ف ـ — ٣) ف مع — ٤) ف تناولوا — ٥) ا وينقلون — ٦) ا استحلال — ٧) ف منهم — ٨) ب مبايعتكم —

قيل صفات الامامة يجوز ان يستدل[٩] عليها بالامادات والاقوال تدل على العلم والفضل وحسن الافعال تدل على العفة والمهارة بالحرب تدل على السياسة والشجاعة فكما يستدل بالافعال على الشهادة والقضاء كذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الايمة وان ظهر بعد ذلك جهل او جور[١٠] او ضلال او كفر انخلع[١١] منها او[١٢] خلعناه وما ينقل عن الاموية فهو صحيح الا انه لا ينافي الامامة عندهم[١٣] وعند من يجوز ذلك على الايمة

٥٨٠ فانه قيل فما القدر الذي من صفات المدح يصير بها[١] مستحقاً للامامة وما العدد[٢] من امة يصح به[٣] عقد البيعة

قيل القدر من الصفات ان يكون مسلماً قرشياً[٤] مجتهداً في العلم بصيراً بسياسة الرعية ذا نجدة وكفاية ومن العلماء من نقص من العدد[٥] الذي ذكرناه ومنهم من زاد والعدد[٥] لعقد البيعة فقيل تتم البيعة برجل عدل وقيل برجلين وقيل باربعة وقيل بجماعة من اهل الحلّ والعقد والاجتهاد والبصيرة بالامور ولو عقد واحد ولم يسمع من الباقين نكير كفى ذلك ويجب الاشهاد به فانه خطب[٦] جسيم ومنصب عظيم والمسايل المرتبة على ما ذكرناه من عقد البيعة لرجلين في صقعين او اقليمين فانه اذا خلع نفسه او احدث احداثاً يستحق بها الخلع اينخلع[٧] ام يستوجب ذلك كله[٨] من مظان الاجتهاد وليراجع الكتب المصنفة في الكلام فاني لم اشترط على نفسي في هذا

---

٩) ا ز جا — ١٠) ا وجواز — ١١) ا يخلع — ١٢) ا ـ — ١٣) ف ـ

٥٨٠ ١) ب ف به — ٢) ف القدر من عدد الامة — ٣) ا منه — ٤) ف ز عفيفا — ٥) ب ف القدر — ٦) ا ـ — ٧) ا لم ينخلع — ٨) ا كل ذلك

الكتاب نقل ما ذكر في الكلام وانما[٩] شرطت حل المشكلات من المعقولات وبيان منتهى اقدام اهل الاصول في مراتب العقول[١٠] دون المنقول[١٠]

واما كرامات الاولياء فجايز عقلًا ووارد سمعًا ومن اعظم كرامات الله تعالى على عباده[١١] تيسير اسباب الخير لهم وتعسير اسباب الشر ٥٨١ عليهم وحيثما كان التيسير اشد والى الخير[١] اقرب كانت الكرامة اوفر وما ينقل عن بعضهم من خوارق العادات وصح النقل وجب التصديق ولا يجوز الانكار عليه أليس قد ورد في القرآن قصة عرش بلقيس وقول ذلك الولي أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي[٢] أَوَلم تكن قصة ام موسى ومريم ام عيسى عليه السلام وما ظهر لهما من الخوارق من القاء موسى في اليم[٣] كرامةً لها ورزق الشتاء في الصيف ورزق الصيف في الشتاء وظهور النخلة في الصحراء من اعظم الكرامات لمريم عليها السلام وما ينقل عن صالحي هذه الامة اكثر من ان يحصى وهي باحادها ان لم تفدنا علماً بوقوعها فهي بمجموعها افادتنا علماً قطعياً ويقيناً صادقاً بان خوارق العادات قد ظهرت على ايدي اصحاب الكرامات

واعلم ان كل كرامة تظهر على يد ولي فهي بعينها معجزة لنبي اذا كان الولي في معاملاته تابعاً لذلك النبي وكل ما يظهر في حقه فهو دليل على صدق استاذه وصاحب شريعته فلا تكون الكرامة

---

٩) ب ف بل — ١٠...١٠) ا سـ — ١١) ب ف لعباده

٥٨١ ١) ا الخيرات — ٢) ٢٧،٤٠ — ٣) ا (ف اولًا) النار .

قط قادحة في المعجزات بل هي مؤيدة لها دالة عليها راجعة عنها
٥٨٢ وعايدة اليها وقد قال النبي كاين[1] في امتي ما كان في الزمان الاول حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه وقال عليه السلام ان في امتي من مثله مثل ابرهيم الخليل ومن مثله مثل موسى وفي الاية وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ[2] اشارة الى هذا المعنى ولما كانت شريعته[3] اكمل الشرايع ودينه اكمل الاديان كما قال تعالى ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَامَ دِينًا[4] وجب ان يكون المتحلي بهذا الدين والشريعة اشرف وا كرم[5] ممن تحلى بشريعة اخرى اذ الشرايع والاديان جلاليب[6] النفوس والارواح وبقدر التحلي بها والثبات فيها[7] والاقبال عليها ينال الشرف والكرامة قال الله تعالى إِنْ تَتَّقُوا ٱللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ[8] سَيِّئَاتِكُمْ[9] وليت شعري اي كرامة تزيد على نيل الفرقان بين الحق والباطل وسبيل النجاة والهلاك وفي الخبر لا يزال العبد يتقرب اليّ بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومويداً واي كرامة اجل من حصول المحبة بثمراتها المذكورة وفي الخبر لو عرفتم الله حق معرفته لعلمتم العلم الذي ليس معه جهل ولو عرفتم الله حق معرفته
٥٨٣ لزالت الجبال بدعايكم وما اوتي احد من اليقين الا وما[1] لم يوت[2] منه

---

٥٨٢ ١) ف يكون — ٢) ٤٣,٥٧ — ٣) ا الشريعة — ٤) ٥,٥ — ٥) ب ف أكمل — ٦) ا جلابيت — ٧) ف عليها — ٨) ا ز من — ٩) ٨,٢٩ — ١٠) ا سـ

٥٨٣ ١) ب ف ما — ٢) ا سـ —

اكثر مما اوقي[٣]

قيل بلغنا ان عيسى عليه السلام كان[٤] يمشي على الماء قال صلى الله عليه وسلم لو ازداد يقيناً لمشي[٥] على الهواء

ومما يتصل بهذا الموضع الكلام في النسخ وان هذه الشريعة ناسخة للشرائع كلها وهي اتمها واكملها وان محمداً المصطفى صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء وبه نختم الكتاب

قال بعض العلماء النسخ رفع الحكم بعد ثبوته وقال بعضهم النسخ تبيين انتهاء مدة الحكم وكانه تخصيص بزمان وهو بظاهره كان شاملاً لكل زمان وبالنسخ يتبين انه لم يشمل الاوقات كلها وقالت اليهود النسخ رفع تكليف بعد توجهه على العباد وذلك لا يجوز في حق الباري تعالى فانه يؤدي ذلك الى البدا والندم على ما قال ولو ان واحداً منا امر غلامه على كل حال ان يفعل فعلاً ثم منعه من ذلك اما في الحال او في ثاني الحال دلّ ذلك على انه بدا له ذلك اي ظهر له امرٌ بخلاف ما تصور في الاول او ندم بالقلب على تكليفه
الاول وهاتان القضيتان[١] مستحيلتان في حق من لا تخفى عليه ذرة ٥٨٤
في الارض ولا في السماء ومن له الملك والملك والتصرف في عباده بما يشاء

يقال لهم المستحيل على نوعين مستحيل لعينه كاجتماع السواد والبياض في محل واحد في حالة واحدة ولا شك ان رفع التكليف وحكم التكليف بعد ثبوته ليس من ذلك القبيل ومستحيل لما

---

٣) ف ز ولما — ٤) ف ـ — ٥) ا كان يمشي

٥٨٤ ١) ف الصفتان —

يفضي الى المحال كخلاف المعلوم ولا محال ها هنا يفضي اليه النسخ الا البدا والندم والبدا يُطلق على معنيين احدهما الظهور يقال بدا له الشيء اذا ظهر ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾[2] وهذا لا يجوز على الله تعالى فان المعلومات كلها ظاهرة لديه مكشوفة عنده والنسخ لا يودي الى ذلك لانه كان عالماً بذلك التكليف عند توجهه على العبد[3] وكان عالماً برفعه[4] عند النسخ فلم يظهر له امر متجدد لم يعلمه ولا رفع الحكم لانه ظهر له شيء اخر

ويطلق البدا على الندم على ما كان والندم هو ان يقول قولاً او يفعل فعلاً لغرض ثم يرى ان المصلحة في غير ما صدر عنه قولاً وفعلاً وهذا ايضاً لا يجوز في وصف الباري تعالى فانه لا يفعل فعلاً

٥٨٥ لغرض واذا فعل بخلاف ذلك لم يفعله لمصلحة وغرض اخر بل اقواله وافعاله لا تعلل كما بينا قبل فلم يتصور في حقه الندم ولا افضى النسخ الى الندم فتعين القول بان النسخ غير مستحيل عقلاً ثم وقوعه شرعاً من ادل الدليل على انه غير مستحيل عقلاً[1]

فنقول لا شك ان موسى عليه السلام تاخر وجوداً[2] عن ادم ونوح وهود وصالح وابرهيم واسماعيل ويعقوب وجماعة من الانبياء والاسباط عليهم السلام اهل كان جميع ما ورد به موسى مشروعاً لهم او منها ما كان مشروعاً ومنها ما لم يكن[3] مشروعاً فان كان كله[4] مشروعاً لهم فلم يرد موسى بشريعة اصلاً بل قرر الشرايع الماضية وان ورد

---

٢) ٢٩,٤٨ — ٣) ف ز لو — ٤) ب ف ز عنه

٥٨٥ ١) ف عقله — ٢) او حوده — ٣) ب ما كان ب ف غير مشروع — ٤) ب الجميع ف جميه —

بحكم واحد[٥] غير ما ثبت في شرعهم فقد تحقق ان الحكم الاول مرفوع بذلك الحكم او قد انتهى مدة الحكم الاول و[٦]تجدد[٧] هذا الحكم فثبت النسخ وان انكروا ذلك فنكاح الاخوات في زمن ادم عليه السلم حتى قيل انه استمر ذلك الحكم الى زمن نوح مما يجب الاعتراف به ليتحقق النسل والذرية وتوبة عبدة العجل بقتل انفسهم كان[٨] حكماً لم يكن قبل ذلك وصار مرفوعاً عن غيرهم في التورية[٩] والختان في اليوم السابع من الولادة حكم لم يكن لنوح وغيره بل ترك الختان كان مشروعاً لهم وامر بذلك ابرهيم عليه السلام على الكبر واطلق له ان لا يختتن اسماعيل في طفوليته حتى يصير مراهقًا وحظر ٥٨٦
على موسى ترك الختان فوق سبعة ايام والتمسك بالسبت ما كان واجباً على الانبياء قبل موسى عليه السلام ثم صار واجباً على موسى فما المستحيل ان يعود الى[١]ما كان مباحًا[٢]و كذلك الصيد في يوم السبت[٣] وجميع الافعال الدنياوية[٣] كان مباحاً[٤] قبل موسى عليه السلام فصار محظورًا على موسى والمواعدة من ادل الدلائل على النسخ اذ واعده الميقات ثلثين ليلة ثم اتمها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة و كذلك تلك التكاليف الشديدة على بني اسرائيل ما[٤] كانت واجبة على من قبلهم

والسر في ذلك كله ان الحظر[٥] والوجوب احكام لا ترجع الى الافعال حتى تكون صفات لها ولا[٦] الافعال كانت على صفات من

٥) ب ف ز مثلًا — ٦) ا ز قد — ٧) ا ز مدة — ٨) ا ز ذلك — ٩) ا التوبة
٥٨٦ ١) ف ز الى — ٢...٢) ب ـ — ٣...٣) ف وكل عمل دنياوي —
٤) ا ـ — ٥) ف ز والاباحة — ٦) ف (تصحيح) فاذًا —

الحسن والقبح ورد الشرع بتقريرها ولا قول الشارع اكسبها صفات لا تقبل الرفع والوضع بل الاحكام راجعة الى أقوال[7] الشارع وتوصف الافعال بها قولا لا[8] فعلا شرعا لا عقلا فيجوز ان يرتفع بعضها ببعض وذلك كالحرمة في الاجنبيات[9] ترتفع بالعقد الصحيح والحل في المنكوحة يرتفع بالطلاق المبين وكاحكام المقيم تخالف احكام المسافر واحكام
٥٨٧ الرجال في بعض الاحوال تخالف احكام ربات الحجال واذا كانت الاحكام قابلة للرفع والوضع والتغيير والتبديل فما المستحيل في وضع احكام على اقوام في زمن ثم رفعها عن اقوام في زمن اخر ثم يقابل التكليف بالافعال وتقابل التغييرات العقلية[1] من الموت والحيوة والصحة والسقم والراحة والشدة والنعمة[2] والبلية وانبات الزرع وافساده وانشاء الحيوان واهلاكه وخلق الانسان وافنائه تارة الى مدة وتارة في الحال من غير مهلة تصريفه لا بد انهم حيث يشأ كما يشأ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ[3] بالتغييرات التكليفية من الاباحة والحظر والايجاب والاطلاق والمشي تارة الى موضع والوقوف تارة في موضع والقيام تارة[4] والقعود اخرى تصريفاً لعقولهم ونفوسهم كما يشأ حيث يشا[5] لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ[6] له الملك والملك والخلق والامر والفعل والقول والتصريف والتكليف اليس الخلق الاول في مادة الانسان يتصرف في تربيته[7] من سلالة الى نطفة الى علقة الى مضغة الى عظام الى كسوة العظام لحما

٧) ا قول — ٨) ا سـ — ٩) ف الاجنبية

٥٨٧ ١) ا العقلية — ٢) ا سـ — ٣) ٢١،٢٣ ف ز وَهُمْ يُسْأَلُونَ — ٤) ب سـ ادنه — ٥) ب ف يقول — ٦) ٣٦،٨٣ — ٧) ا متصرف —

[8]الى خلق[8] اخر فتبارك الله احسن الخالقين انشأ من طور الى طور ابدا[9]
من كور[10] الى كور[10] وكل مرتبة ناسخة للصورة الاولى لابسة[11]
صورة اخرى ثم خالفت تلك الصورة الى اخرى كذلك الامر الاول ٥٨٨
في كسوة صورة لنوع الانسان[1] يتصرف بتربيتها[2] [3]من شريعة الى
شريعة وكل شريعة ناسخة صورة ولابسة اخرى حتى ينتهي[3] الى كمال
الشرايع كلها وتختم بخاتم النبيين كلهم وليس بعد الكمال والاستقامة
الا المعاد والقيامة بعثت انا والساعة كهاتين فيتم الخلق هنالك[4] ويتم
الامر[5] ها هنا وتختم[6] الخلقة بكمال حال النطفة انساناً تاماً وتختم الشريعة
بكمال حال[7] الشرع الاول ديناً تاماً كاملاً أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ
وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَامَ دِيناً رضينا[9] بالله
ربا وبالاسلام ديناً وبمحمد المصطفى صلى الله عليه وسلم نبياً وبالقران
اماماً وبالكعبة قبلة وبالمومنين اخواناً[10]

وقد نجز غرضنا من عشرين[1] قاعدة في بيان نهايات اقدام اهل الكلام[2] وان تنفس الاجل[3] وامهل العمر[4] شرعنا في عشرين اخرى

٨..٨) خلقا — ٩) ف (الخط الثاني) ابداعاً — ١٠) ف كون ب كوة — ١١) ا لانه ب مكتسبة

٥٨٨ ١) ا ز ان — ٢) ا بترتيبها — ٣...٣) ا ـ — ٤) ف هناك — ٥) ا الخلف — ٦) ا ويتم — ٧) ف ـ — ٨) ٥ , ٥ — ٩) ا رضيت — ١٠) ب ز ولله الحمد تم الكتاب بحمد الله تعالى وحسن توفيقه وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً . ا وب ويرد فصل في « الجوهر الفرد » نقلته الى الذيل . ولا ذكر للجوهر الفرد مطلقاً في اقدم النسخ (ف) وكُتب في آخر النسخة (ب) تم الكتاب . وكل النسخ الثلاث تحتوي على دعاء زين العابدين الذي اثبته كختام مناسب للكتاب

٥٩٨ ١) ف العشرين — ٢) ف العالم — ٣) ب ف العمر — ٤) ب واسهل الاجل ف وامهل الاجل —

في بيان نهايات اوهام الحكماء الالهيين وعند ذلك يحق لنا ان نقول[٥] وحقاً وصدقاً نقول متبركين بالفاظ الصالحين وهي كلمات ملتقطة[٦] من دعوات زين العابدين رضوان الله عليه يامن لا[٧] يبلغ ادنى[٨] ما استأثرت به من جلالك وعزتك اقصى نعت الناعتين يا من قصرت عن رويته ابصار الناظرين وعجزت عن نعته اوهام الواصفين يا من لا تراه العيون ولا تخالطه الظنون ولا يصفه الواصفون انت كما وصفت به

٥٩٩ نفسك وانت كما اثنيت على نفسك ضلت فيك الصفات وتقسمت دونك النعوت وحارت في كبريائك لطايف الاوهام والعقول انت الاول في ازليتك وعلى ذلك انت دايم لا تزول وانت الاخر[١] في ابديتك وكذلك انت قايم لا تحول وانت الظاهر فما احتجبت عن شيء وانت الباطن فما اختفيت في شيء ولا تغيرك الدهور ولا تبليك الامور ولا يعتورك الزمان ولا يحويك[٢] المكان ولا يشغلك شان عن شان كذلك انت الله الذي[٣] لا اله الا انت لك الاسماء الحسنى والمثل الاعلى والكلمة[٤] العليا انزلت الكتب بالحق وارسلت الرسل بالصدق وختمتهم باخرهم عصراً واولهم ماثرة وذكراً محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم اللهم اكتب لي هذه الشهادة عندك واجعلها عهدا توديه لي يوم القيامة وقد رضيت عني يا ارحم الراحمين ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ

---

٥) ب فصول — ٦) ف متلفظة ب ز ماثورة — ٧) ا ـ — ٨) ب اذنا

٥٩٩ ١) ا اخر — ٢) ف يحرك — ٣) ف ـ — ٤) ف والكلمة

[الذيل]

مسئلة

[11]في اثبات الجوهر الفرد[11]

الجسم ينتهي بالتجزية الى حد لا يقبل الوصف بالتجزي ويسميه المتكلمون جوهرا فردا وصارت الفلاسفة الى انه لا ينتهي الى حد لا يقبل[12] الوصف بالتجزي[12]

ومدار المسئلة على ان الجسم عند المتكلم هو المركب من اجزاء متناهية وما تحصره[13] النهايات والاطراف لا يشتمل على ما لا نهاية له وعند الفيلسوف الاجزاء انما تحدث بالفعل في الجسم اما رضاً وكسرًا واما بانتشاره[14] واما باختلاف عرضين واما بالوهم والقوة

٥٨٩ والجسم مركب من هيولى وصورة لا من اجزا متحيزة

ودليل المتكلم في المسئلة ان المتناهي اطرافه واضلاعه[1] يستحيل ان يشتمل على منقسمات بلا نهاية فان المحصور بالنهايات لا يكون حاصرا بما لا نهايات له وايضاً فان الاتصال المحسوس في الجسم متناه

---

٥٨٨ ١١...١١) ب ـ — ١٢ ..١٢) ا التجزي — ١٣) ب ز من — ١٤) ا انشاره

٥٨٩ ١) ا اظلاعه —

بالحس والانفصال يستدعي سبق اتصال لا محالة فلو كان الجسم مما ينفصل عن[2] النهاية فليكن فيه الاتصال[3] غير النهاية فان كان الانفصال بالفعل فيسبقه الاتصال بالفعل وان كان الانفصال بالقوة والوهم فليكن فيه الاتصال[3] بالقوة والوهم ثم اتصاله متناه قوة وفعلا فانفصاله يجب ان يكون كذلك وايضا[4] فان المقدار الذي اشتمل عليه الجسم متناه معدود مقدور[5] فلو نصّف الجسم نصفين وكان احد المقدارين يقبل التجزي الى غير النهاية حتى يصير ذا مقادير بغير نهاية فيلزم[6] ان يكون[7] الاقل وهو النصف مثل الاكثر وهو الجملة ويلزم ان يكون[7] فيما لا يتناهي من[8] المقادير تفاوت الاقل والاكثر وكلاهما محال

فانه قيل ما ذكرتموه صحيح في تقدير اجزا الجسم بالفعل فان الجسم المتناهي لا يشتمل على اجزاء بالفعل غير متناهية لكنا نقول هو يشتمل على اجزاء بالقوة غير متناهية فالمحصور في الفعل لا يحصر
٥٩٠ غير المتناهي بالفعل فلمَ لا يجوز ان يحصر غير[1] المتناهي بالقوة وفيه النزاع قلنا ما قدرتموه[2] بالقوة أيجوز[2] في العقل ان يخرج[3] الى الفعل[3] فان لم يجز[4] ظهرت الاستحالة وبقي الوهم المجرد الذي دل على خلافه برهان العقل[5] وان جاز خروجه الى الفعل وقدرنا خروجه الى الفعل[5] لزم المحال الذي ذكرنا هذا كما يقال ما من جسم الا ويمكن

---

٢) ا يتصل غير — ٣...٣) ب ـ — ٤) ب ـ — ٥) ب مقدر — ٦) ب ز منه — ٧...٧) ب ـ — ٨) ب في

٥٩٠ ١) ب الغير — ٢...٢) ا ـ — ٣...٣) ب من القوة — ٤) ب يظهر — ٥...٥) ب ـ —

ان يتصل به جسم اخر بحيث لا يقف الوهم الى حد ونهاية ثم لا يدل ذلك على ان جسما[6] لا يتناهى متصور الوجود بل الاتصال في الجسم يجوز الى حد لا ينتهي الى هذا المحال وهو تصور جسم لا يتناهى وان بقي الوهم في حال التقدير الوهمي وذلك مما يتمثل في[7] الوهم من خلا خارج العالم فانه يتوهم حدًا ونهاية للعالم ثم يقدر فضاء وخلاء ينتهي به[8] والا فيثبت[8] خلاء فارغا وذلك خلاف العقل وبرهانه

وسلك امام الحرمين في اثبات الجزء الفرد مسلكًا اخر[9] فقال نفرض[10] الكلام في كرة حقيقية وبسيط حقيقي ونضرب[11] بالكرة على البسيط افيلاقيه ام لا فان[12] لاقاه افيلاقيه[12] بمنقسم ام لا[13] فان لاقاه بمنقسم فليست كرة بل هو بسيط وان لاقاه بغير منقسم فذلك الجوهر الفرد ويمكن ان يطرد هذا البرهان ايضًا في البسيط المتناهي بحده فان الحد خط والخط طول لا عرض له فقد تناهى الجسم فان ٥٩١
كان الحد الذي يتناهى به منقسماً لم يكن خطاً وان لم ينقسم عرضا وانقسم طولا فينقسم الى نقط وهو امر[1] لا ينقسم وذلك هو الجزء الفرد عند المتكلم وعلى كل حال[2] متناه فانما يتناهى بامر لا ينقسم سطحًا[3] وخطًا ونقطة والا لم يكن نهاية

قالوا قبل السطح والخط والنقطة اعراض عندنا فالنقطة عرض للخط والخط عرض في السطح والسطح عرض في الجسم وما كان عرضاً لا يقبل الوصف بالتجزية والجوهر الفرد عندكم حجم له جثة ومساحة

---

٦) ا جسم — ٧) ب على — ٨...٨) ب ويثبت — ٩) ا ــ — ١٠) ب يفرض — ١١) ب يضرب — ١٢...١٢) ب ــ — ١٣) ف افبمنقسم او لا بمنقسم
٥٩١ ١) ب زما — ٢) ا ــ — ٣) ا سحطًا —

فلذلك لزمكم ما لا يلزمنا[٤] في ابعاده الثلثة[٤] قلنا هب انه[٥] اعراض قايمة بالجسم اليست هي اعراضاً[٦] تنقسم بانقسام الجسم فان النقطة على اصلكم شيء مـا لا تنقسم والخط ينقسم طولا ولا ينقسم عرضـا والسطح ينقسم طولا وعرضاً ولا ينقسم عمقـاً والجسم ينقسم طولا وعرضا وعمقاً[٧] وكما ان الاعراض تنقسم بانقسام المحل وتتحد باتحاد المحل ويتحد المحل باتحاده وكما انكم سميتم هذه الاعراض نهايات الجسم كذلك الجوهر عندنا اطراف ونهايات وليست بـذي اطراف كما سنبين

اما شبههم قالوا لو قدرنا جوهرا بين جوهرين افيلاقى مـا على
٥٩٢ يمينه بعين[٨] ما على يساره ام بغيره فان قلتم بعينه فهو سفسطة[٩] فان قلتم بغيره فقد ثبت التجزي في الجوهر الفرد وكذلك[١] لاقى[٢] احدهما بكله او ببعضه فان لاقـاه بكله واسره لم يبق للثاني ملاقاة فان المشغول بكل واسر[٣] كيف يصير مشغولا بغيره وان لاقاه ببعضه فقد تجزى وكذلك صوروا جوهرا على متصل جوهرين فانه يلاقى الجوهرين[٤] السفلاوين وانما يلاقي كل واحـد منهما بطرف غير الاخر وان منع هذا التصوير فصوروا[٥] خطاً مركباً من ستة اجزاء وخطا يحاذيه من ستة اجزاء وعلى راس احـد الخطين جوهر وعلى ذنب الخط الاخر جوهر وقدرنا تحرك الجوهرين في حالة واحدة على تساوي الحركتين

---

٤) ب من الابعاد — ٥) ب انها — ٦) ا اعراض — ٧) ب ـ — ٨) وليس ؟
٩) ب بغير — ١٠) ب ز له
٥٩٢ ١) في الهامش اذا — ٢) ب لاقاه في — ٣) ب بكله واسره — ٤) ا ـ — ٥) ب فصورا —

فلا شك انه يمتاز[٦] احدهما على الثاني ويتحاذيان ويتقابلان على نقطة وليسا متحاذيين الا على الثالث والرابع فيكون الجوهر المتحرك على متصل الثالث والرابع محاذياً للجوهر الثاني وكذلك الزمونا جواهر محفوفة[٧] جواهر فلا شك انه يماس كل واحد من الجواهر بغير ما تماس البواقي فتنقسم[٧] بستة اجزاء وكذلك النقطة[٨] في الدائرة تلاقي اجزاء الدائرة فلولا ان فيها بالقوة ما في اجزاء الدايرة والا لما لاقتها وكذلك لو قدرنا جوهرا متحركا على محيط الدائرة وجوهرا متحركا على مركز الدائرة وبين الجوهرين خط متصل بهما جميعاً فان تحرك الجوهر على المحيط حركة واحدة وقطع حيزا واحدا وتحرك الخط بحركته فيجب ان يتحرك الخط[١] الذي على المركز اقل من تلك المسافة وانما قلتها او كثرتها ببعد طول الخط وقصره وذلك هو بعد ٥٩٣
المسافة بين المحيط والمركز فيودي الى ان ينقطع من المركز اقل من جزء واحد وذلك مثل[١] قول بالتجزي ومثل حركة الشمس مع الظل فان الشمس تتحرك عن فلكها اقداماً كثيرة حتى يظهر في الظل قدم واحد فلو قدرنا حركتها بمقدار جزء واحد فيجب ان يتحرك الظل بمقدار الف جزء من جزء فيتجزى الجز المفروض

الجواب عن هذه الشبهات[٢] من وجهين احدهما الالزامات والمعارضات والثاني التحقيق[٣]

اما الاول فنقول بنيتم هذه الالزامات على قضية مذهبنا لا على مقتضى[٤] مذهبكم لان على مقتضى مذهبكم لا يتصور جوهر فرد

٦) ب يحتاز — ٧...٧) ا ــ — ٨) ب ــ — ١) ب الجوهر
٥٩٣ ١) ا ــ — ٢) ب الشبهة — ٣) ب ز وبيان الصواب فيه — ٤) ا قضية

وليس هذا التقدير والفرض على مقتضى مذهبنا صحيحاً فان الـذي اثبتناه معقول[٥] بالدليل[٦] غير محسوس ولا موهوم وذلـك انا اقمنـا البرهان على ان جسما محدودا متناهياً محصورا لا يشتمل على ما ليس بتناه وغير محدود ولا محصور فلا يجوز ان يتجزى ابدا فبقي التجزي مدلول دليلنـا العقلي ثم يلزم ان يبقى شيء لا ينقسم ولا يتجزى ونسميه جوهرا فردا هذا كما قررتموه في اثبـات الهيولى والصورة جوهرين وحققتم الفصل بين الجوهرين عقلا لا حساً واحلتم انفصال
٥٩٤ احدهما عن الثاني على مقتضى مذهب وجوزتم على مقتضى مـذهب فتوجه الالزام عليكم ونقول الهيولى جوهر قابل للتحيز والتشكل والتحيز والتشكل[١] صورة في الهيولى والجسم مركب منهما[١] وكل واحد منهما على الانفراد لا يقبل الوصف بالتجزي ومجموعهما[٢] قابل أفيقبل[٢] التجزي من حيث الصورة ام من حيث الهيولى

فانه قيل التجزي من حيث الصورة فهو باطل فان الصورة اتصال والاتصال[٣] كيف يكون قابلا للانفصال بل قابل للانفصال امر اخر وهو الهيولى

فنقول أوَ تقوى تلك الهيولى على قبول انفصالات بلا نهـاية وهل فيها قوة هذا القبول فان لم تقو فذلـك المعني بالجوهر الفرد عندنا وان قويت على ذلك فيفضي هذا التجزي الى جواز وجود جسم بسيط ذاهب في الجهات بغير نهاية وقد قام البرهان على استحـالته وكل ما ذكرناه في الهيولى وقبولها للصورة فهي الابعاد الثلثة الطول

---

٥) ا معقولا — ٦) ب الدليل

٥٩٤ (١...١) ب ـ — ٢) ا في الهامش من القبول — ٣) ب ونفس الاتصال

والعرض والعمق تحقق مثله في الجوهر الفرد وقبوله ذلك اتصال
واحد واتصال من ست جهات او ست اتصالات الا ان المتكلم يقول
ذلك بانضمام امثالها اليها والفيلسوف يقول ذلك بانضمام صورتها اليها
ونقول ما فرضتموه علينا من الجواهر الثلاثة انما هو الزام على مذهبنا ٥٩٥
وليس الفرض صحيحاً ولا الجوهر على ما قررتموه وهي الجواهر التي
نقول فيها انها لا تتجزى فان مدلول دليلنا[1] ان كل ما حصره جسم
متناه يجب ان يكون متناهيا وما لا يتناهى لا يحصره ما[2] يتناهى ثم
انا نسمي ما انتهى جزا فردا اصطلاحا وذلك معقول الدليل وليس
بمحسوس ولان ما يقدره الوهم ودل عليه البرهان هو ذلك الجزء
الذي انتهى به فانا نقول الجوهر الذي بين الجوهرين يلاقي احدهما
بطرف فنقول ان ذلك الطرف متحيز او[3] غير متحيز فان كان[4] متحيزا
فهو الجوهر الفرد وليس بطرف وقد فرضتم انه طرف وان لم يكن
متحيزا فذلك عرض قايم بمتحيز هو الجزء الفرد عندنا لا ما قدرتموه
فالطرفان جزءان فردان والوسط ايضاً فرد فقد اعترفتم بالالزام الذي
تمسكتم به انه ذو نهايتين ووسط وذلك هو الاجزاء الثلث عندنا ولا
يودي الى التجزي ابدا فان الطرف لا ينقسم ولو انقسم ما كان طرفاً
وعلى هذا المساق كل ذي نهاية من جسم وجوهر فانما ينتهي بحد لا
ينقسم والجسم ينتهي ببسيطه وهو السطح وذلك ينقسم طولا
وعرضاً ولا ينقسم عمقاً والسطح ينتهي بخطه وذلك ينقسم طولا ولا
ينقسم عرضاً والخط ينتهي بنقطته وذلك لا ينقسم لا طولا ولا ٥٩٦

---

٥٩٥ ١) ب مدارك دليله — ٢) ا ز لا — ٣) ام — ٤) ب كل

عرضا ولا عمقا وهو المثال الموازن للجوهر الفرد الا ان النقطة عندكم موهومة وعندنا الجوهر الفرد موجود والنقطة والخط والسطح عرض عندكم وعندنا جوهر ولا يختلف ذلك بكونه جوهرا وعرضا فان المقصود اثبات التناهي وقد حصل وكل ما لاقى شيئاً فانما يلاقيه بحد ونهاية[1] وكل حد ونهاية[1] فهو غير منقسم والا فلا تحصل الملاقاة والمماسة

ونقول ايضا رفعاً للتقسيم[2] الذي اوردوه علينا ان الوسطاني يلاقي ما على يمينه بعين ما لاقى ما على ياسره ذاتاً وجوهرا وبغيره[3] نسبة واضافة وقد تتكثر نسب الشيء واضافاته[4] ولا يوجب ذلك تكثر الذات مثل النقطة التي في وسط الدايرة فانها مع وحدتها تنسب الى كل جزء من[5] اجزاء الدايرة[6] فانها مع[6] نسبة غير النسبة التي تليها وحيثما وسعنا الدايرة تكثرت نسبها ولا يوجب ذلك تكثرا في ذاتها كذلك القول[7] في الجزء الفرد ينسب الى جزء على اليمين وجزء على اليسار او الى ستة اجزاء محفوفة به ولا يوجب ذلك تكثرا[8] في الذات

ونقول قد بينا ان الجسم انما يقبل التجزي بهيولاه لا بصورته فان
٥٩٧ قابل الاتصال والانفصال يجب ان يكون غير الاتصال في الانفصال لان الاتصال يزول بالانفصال ولا يزول القابل بوجود المقبول فنقول افتقوى تلك الهيولى على قبول صورة الاتصال الى ما لا يتناهى فان قويت حصل جسم لا يتناهى[1] وبعد لا يتناهى واتصال لا يتناهى[1]

---

٥٩٦ ١ ...١) ب ــ — ٢) ب للمنقسم — ٣) ب بغير — ٤) ا اضافته —
٥) ب ــ — ٦...٦) ب ــ — ٧) ب نقول — ٨) ب تكتيرا
٥٩٧ ١...١) ب ــ —

وذلك محال وان لم تقو على ذلك بل قوتهـا الى حد ما تنتهي اليـه
هو الجزء الفرد الذي لا يتجزى بقي ها هنا في هـذه الصورة وهو
الانفصال في جانب الوهم انه لا يقف حتى يقدر عالماً متصلاً بعالم اخر
الى ما لا يتناهى فذلك عمل الوهم المخالف لبرهان العقل فـلا نقبل
ذلك بل نقول ثم ان الوهم انما يصـدق بشرط ان لا يودي الى جسم
غير متناه وذلك خلاف العقل[٢] ونقول ها هنا ان الوهم انمـا يصدق
بشرط ان لا يودي الى اجزاء غير متناهية وذلك خلاف العقل وهذا
اخر ما ينتهي اليه نظر الناظر في هذه المسئلة فان الخصم ربما يساعد
على[٣] ان الاجزا التي هي غير متناهيـة بالفعل في الجسم غير متصور
وانمـا يخالف في القوة والوهم وقـد ثبت في القوة ان هيولى الجسم ٥٩٨
بقوته لا تقوى على قبول انفصالات بلا نهاية[١] كما لا تقوى على قبول
اتصالات بلا نهاية[١] وقد بينا في الوهم ان الوهم لا يقف الى حـد لا
يتوهم زيادة على الجسم المحدود كزيادة عالم[٢] اخر وزيادة فضا وخلا
وراء[٣] العالم كذلك لا يقف الى حد لا يتوهم نقصـاناً على الجسم الى
نقصان اخر حتى يقدر ملاقى الجسم لا يتناهى[٤] وبعض[٥] الفلاسفة

٢...٢) ب ـ . ب ز فذلك هو الجزء الفرد الذي لا يتجزى بقي ها هنا في هده الصورة وهو الانفصال في جانب الوم انه لا يقف كما بقي هناك وهو الاتصال في حاب الوم انه لا يقف حتى يقدر عالمًا متصلًا بعالم اخر الى ما لا يتناهى فذلك عمل الوم المخالف لبرهان العقل فـلا يقبل ذلك بل تقول تم ان الوم انما يصدق بشرط ان لا يودي الى جسد غير متناه فلذلك تقول في قوته على قبول الاتصال فان قويت حصل اجزاء لا تتناهى واعـداد في اعداد لا تتناهى وذلك ايضا محال فان لم تقو على ذلك بل قوتها الى حد ما تنتهي اليه فيقف دونه وذلك خلاف العقل وهدا اخر ما ينتهى اليه الخ — ٣) ا ـ

٥٩٨ ١...١) ا ـ — ٢) ا علم — ٣) ب وخلافه — ٤) ب ز فهو فيما هو خارج المتناهي يقدر فضا لا يتناهى وفيا هو داخل المتناهى يقدر ما لا يتناهى — ٥) ب بنص

يفطن فيما وراء العالم فلم يثبت خلا وفضا بتناهي الاجسام وما يفطن فيما هو داخل العالم فاثبت[٦] ملا وفيضاً بلا[٦] تناهي الاجزاء ولا خارج من المحيط ولا داخل في المركز والله اعلم

— ٦. ٠٦) ب حلاوفضى فلا

TEXT

فهرست اسماء الرجال

صفحة	سطر	الصواب	الخطاء
٣١٧	حاشية (٢)	حسم	جسم
٣٢٣	١١	والتأنّي	والثاني (الأصل)
٣٣٣	٤	المدعوّ وأنّى	الدعوة وان
٣٣٩	١٢	بصدق قول مّا	تصديق قول ما
٣٥٠	٤	بالمعنى	بالمعانى
٣٥٣	١١	تحرك	تحريك
	١٣	فَإِذَا قَرَأْنَاهُ	فاذا قراناه
٣٥٦	٢	لينحصر	المنحصر
٣٦٥	١٣	الفعلية والقولية ونحن . . . اتبعنا (ف)	والفعلية الفولية
	حاشية (١)		
٣٦٦	٨	في الخبر(ف)	الى الخبر
٣٦٨	٢	قدْرَتُهُ	وقدرته
٣٦٩	٨	والقول	دون القول
٣٧٤	٥	وبغي	بغي
	١٤	عُلِمَ (؟)	بحكم
٣٨١	١	وللزمه	والا لزمه
٣٨٦	١	هادي	هادئ
٣٨٧	١	ضريحه	صريحه
٣٨٨	٥	منهما يكون	منهم ايكون
٣٨٩	٥	عنه	عنهم
٣٩٢	١٨	فانه	فان
٣٩٣	١	ف ز مسجداً	الأرض
	٧	delete	امة
٣٩٦	٢	والعقل (؟)	والفضل
٥٠٢	٩	الفعلية (ف)	العقلية
	١٢	لأبدانهم	لا بد انهم
٥٠٨	٦	وليست (٨)	وليست

صفحة	سطر	الصواب	الخطاء
٣٢٨	١٤	آليّ	اى
٣٣٥	١٧	آليّ	الى
٣٣٨	٦, ٧	انقسامها من انقسام المحل وذلك هو محل الأعتراض الثالث	انقسامها بانقسام المحل وذلك هو المحال . الأعتراض
٣٤٥	١٤	أثبت له	اثباته
٣٤٦	٤	البنية	البناية
	٨, ٩		(الاصل) سنة الله
٣٥٢	٣	delete	نصور
٣٥٣	١٤	معاً نّا	معامعينا
٣٦٦	١٣	الشاهد	المشاهد
٣٦٨	٤, ٥, ٦	للتأبيد	للتأبييد
٣٧٢	١٣	لزمها	لزمتها
٣٨٤	١٢	المكيّف	والمكلف
٣٩٢	١٤	الى	ار
٣٩٦	٢	وقارنتها	قارنتها
٣٩٨	١٦, ١٧	افاض الوجود (ب وف)	افاد الجود
٣٩٩	١١	قام الدليل	الدليل
٤٠١	حاشية (٤)	٢١ ,٤٥	٣١ ,٤٥
٤٠٢	١٠	delete	لكم
٤٠٣	١٥	اوّلا	ولا
٤٠٤	٤	وغرض بهدية. لعله: وتعرض هديةً	وعرض هدية
	١٠	في اللامات	الأيات
٤٠٨	٣	لأسنى	لا معنى
٤١٠	١٨	الألم	الالم
٤١١	١٦	مجدد	مجرد
٤١٢	١٢	على الاستدلال	والاستدلال
٤١٤	٢	النقس الثالث	النفس الثالثة

صفحة	سطر	الصواب	الخطاء
٢٢٦	٨	يُجِبّ (؟)	نجب
٢٢٩	٩	يكون من حيث	نكون انه من حبث
٢٣٥	٢	أُم	امر
٢٣٩	٣, ٤, ١١	اعراض	اغراض
٢٤٠	٢	delete	على
	٨	وقدرة	وفدر
٢٤٥	٥	ذلك من قبل انه	ذلك . فبل
٢٤٩	١٧	متجدد . واما تعلق آلخ	متجدد واما
٢٥٠	١٢	المها	المهما (الأصل)
٢٥٣	٨	سرور	شرور
٢٥٤	١٥	استرواحكم	واسترواحكم (الأصل)
حاشية (٤...٤)		delete	
٢٦٤	١٦	الخمر	للخمر
٢٦٥	١٣	الظلمة	الظلمه
٢٦٩	٢	الجبرية جرًّا	الحيرية خمراً (الأصل)
٢٧٠	٤	الصابئة	الصفاتية
٢٧٧	١٨	جرًّا	خبرًّا
٢٨٩	٤	العدد	العدم
٢٩٤	١٤	delete	ولا يستدعى
٣٠٣	٨	شبه طاماب وكلماب (ف)	شبه كلمات وطامات
٣٠٧	٧	سورة ٥٠, ٥٤	واحدة
٣١٣	١	ادرك	ادرا
٣١٦	٣	delete	للامر
٣٢٠	١	فيتصرف	فتنصرف
٣٢١	١٤	السوفسطائية	السوفسطئية
٣٢٦	٤	بداية	بدائة
	٩	منطقيا	منطعيا (ة)

الخطاء	الصواب	سطر	صفحة
بالادارة	بالارادة	٩	
تاثر	تأثيراً	١٣	١٧٢
معلومة له	معلوله ؟	١٢	١٧٦
جواداً . . . عرضاً	وجواداً . . . اعراضاً ؟	٣	١٨٢
والارادة	؟ رسمان +	١٩	
فيكون	مكون	٩	١٨٤
للحكم	للحكم	٦	١٨٧
العلة	للعلة	٧	
المبنى (الاصل)	المبيّن	٢	١٨٩
ويلزمكم	فيلزم	١٣	١٩٨
بمداية	بمداية	١٥	
معنا (الاصل)	معنىّ	٤	٢٠٠
بالمعاني	بالمعاني من المعاني	٦	٢٠٨
اللطف	ألطف	٢	٢١٠
مما	بما	٦	٢١٥
مما	فيما	١٨	٢١٨
	انظر النجاه لابن سينا ص ٣٠٣ وايضاً الشفاء ص ٥٨٨	١٤	٢٢١
الموجودات	للموجودات	١٧	
معلى لا انفعالى	delete	٤	٢٢١
معلوماً	„	٩	
بمصادرها	بمصادماتها		
واحوال نستعد بها لان نكون كلمة	delete	١٣	
ومكان	„	١٤	
فيعمل	راجع النجاه ص ٣٠٨		
الرجود	الموجود	١٥	

صفحة	سطر	الصواب	الخطاء
	١٥	يجعل	بحصل
٧٥	١٣	لم تقابل	تعابل
	١٤	للربّ	للعبد
٨٠	١٢	عيب	عند
٨٧	حاشية(٢)	بمعنى	يعنى
١٠٣	١١	والبيانية	والبنانية
١٠٥	٥	تكال (؟)	نكال
١٠٨	١٢	الغرض ان	الغرض
١٠٩	١٤	ومماسة (؟)	وومماثلة
١١١	١٩	معنىً	معنا
١١٣	١	اوردوها	اوردها
١١٤	١٨	بخلق	بخلق
	حاشية(٧٠٧)	delete	الى
١١٥	٩	بكون	يكون
١١٧	٧	فرق ؟	فرقًا
١١٨	حاشية(١٠)	ب نفذمه	تقدمه
١١٩	٧	تنعدم (؟)	يتقدم (الأصل)
١٢٠	٣	تقولوا . . . سميعا	يقولوا سمعياً
١٢٦	١٠	بقدم	بعدم
١٢٨	٩	الأعتبارات . واما . . .	الاعتبارات واما تعطيل
١٣٣	٧	المعينة	المعينه
١٣٥	٨	البتة	البته
١٥٠	١٠	سيّان	شيئان
١٥٣	١٨	فنقول	فيقول
١٥٥	١	الوجود	الموجود
١٦٥	٨	يُحكم عليه بحكم	تحكم عليه بحكم
١٧٠	٦	وسلكوا	وبسلكون

صفحة	سطر	الصواب	الخطاء
	١٣	ولحركات	والمحركات
	حاشية	٤ . . . ٤	٤
٢٨	٧	أهي	هي
٢٩	٤	أكثر	آقل
٣٠	٢	يحصرها	تحصرها
٣٢	حاشية(٧)		
٣٣	١	بحت	بحث
		بحت	بحث
٣٥	١	اولى به وأول	اولى به
٤٠	٢, ٥	برجع	ترجع
	٢	المسئلة	المسلمة
	٧	لذاته (٤) وانما	لذاته وانما (٤)
٤١	حاشية(١)	بالوجود . . . للايجاد	بالموجود . . . الايجاد
٤٧	٧ راجع الحاشية	حملاً وهو صواب راجع ١٢, ٤٥	
	١٤	راجع الحاشية	
٤٩	٣	بكامل	كامل
٥٠	١, ٢, ٣	ترتب	نرتب
٥٨	حاشية(٢)	ب العوامل	العوامل
	٨	لان	ان
٦٠	١٩	بناء	بنا
٦١	٩	تتحقق	يتحقق
٦٢	١٦	بغيره	لغيره
٦٥	حاشية(١٣)	delete	إلى
٧٤	حاشية(٤)	وجوه	وجودة
	١٢	احوال (٤)	احوال
	١٣	الوجود	الوجود (٤)

جدول الخطاء والصواب

صفحة	سطر	الصواب	الخطاء
١	حاشية(١)	ب من تصنيف	من تصنيف
٥	٢	ثاليس	تاليس
٦	١٥	أو	وله
	١٦	delete	حركات دورية
٧	٦	لا	ولا
	٨	فيصحّ	فيصبح
٨	٣	بشعاع	كشعاع
	٦	مستفاد	مستقلا
	٨	التقدم	المتقدم
	١٠	الذي (٢)	الذي (٣)
	١١	الوجود (٣)	الوجود
	١٩	موجِدًا له	موجودًا
	حاشية(٦)	ف ب	ف ا ب
١٠	٥	فضاء	قضاء
	حاشية(٥)	ا ز لا	ا ز ء
١١	٨	خلو	خلق
١٦	١	اوجد	اوجب
١٩	١٥	فلو كان	ولكان
٢٠	حاشية(٥)	الوجود من حيث وجوده	وجوده
٢٢	حاشية	٦ . . . ٢)	٢)
٢٣	١٠	الجهمية	الجهمية
٢٧	٦	لكل ؟	كل
	٧	لا تتناهى ؟	تتناهى
	١١	لان	لانه

فهرست كتاب نهاية الاقدام في علم الكلام

them to acquire attributes which cannot be annulled or confirmed. But the predications (of right and wrong) belong to the speech of the law-giver.[1] Thus the predication is verbal, not actual; legal, not intellectual, and one can abrogate another: e.g. divorce abrogates conjugal rights. If contemporary law is subject to constant alteration to meet changing conditions why is it impossible that laws given to one people at one time should be abrogated elsewhere at another time? The law corresponds to actions; and the active changes of death and life, man's creation and annihilation, sometimes gradually, sometimes instantaneously, correspond to the legal changes of permitted and forbidden. God orders men's actions as he pleases and must not be asked what He is doing (*v.l.* saying). If we consider the formation of man from his pre-embryonic beginning to his full stature we see that 503
each progressive form abrogated its predecessor. Similarly, man progressed from code to code till the perfection of all codes was reached. Nothing lies beyond it but the Resurrection.

Muhammad, the perfect man, is the climax of man's evolution, as Islām is the climax of successive laws.[2]

I have now accomplished my purpose in composing twenty chapters to explain the present position of scholasticism. If I live long enough I shall devote twenty more to an explanation of the speculations of the philosophical divines.

[1] I.e. actions are not right or wrong in themselves, but because the legislator has declared them to be so.

[2] In O. the excursus on the atom which I have relegated to an appendix follows here. It cannot have formed part of the original work, because (1) Shahrastānī does not mention it in the heading of Chapter XX; (2) B. says *tamma'l-kitāb* here though it goes on with the section on the atom; and (3) P., the oldest and best MS., shows no trace of the excursus, and places the conclusion, common to the other copies, at this point.

It is certain from the style and argument that the excursus is Shahrastānī's own work, but it is not germane to this part of the book, and reads like an answer to objections which have been urged against the writer elsewhere. I have therefore not felt it necessary to summarize it.

The Doctrine of *Abrogation* is akin to this subject. Islām abrogates all previous codes of which it is the perfection. Muhammad is the seal of the prophets, and with him we seal (this) book.[1]

Some of the learned say that abrogation is the withdrawal of a judgement after it has been made: others that it is its *terminus ad quem*, a sort of time limit to that which is apparently for all time.

The Jews say that it is the abolition of commandments which have been given to men and that is impossible where God is concerned, for it would imply that He changes His mind and regrets His (previous) utterances. If one of us ordered a slave to do something and then stopped him from doing it either at once or at some future time that would indicate that the matter appeared different to him, i.e. something he had not expected had occurred, or he had regretted his first order. Such propositions are impossible of Him to whom nothing in heaven or earth is obscure.

Reply. The impossible is of two kinds: (*a*) the impossible *per se*, e.g. the union of black and white in the same place at the same time; this meaning does not apply here; and (*b*) the impossible when it
500 produces the absurd, e.g. contrary to what is known. Here there is no absurdity which abrogation produces save deeming right (*badā'*) and regret. *Badā'* may be used in two senses (1) the thing appeared to Him (cf. 29. 48) and this is impossible of God who is omniscient. He does not abrogate laws because of something He did not know when He gave the laws; (2) regret at what has happened as when a man sees that something he has said or done would be better unsaid or undone. This, too, is impossible with God, for as we have explained His acts are not governed by purpose. Thus abrogation does not point to repentance and we see that abrogation is not impossible logically, and its actual occurrence in the law is the best proof of the same.

There is no doubt that Moses came after Adam, Noah, Hūd, Ṣāliḥ, Abraham and many of the prophets in time. Were they bound by the law of Moses or only by some of it? If by all of it then he did not
501 found the law; he only confirmed an existing one. If he only laid down one law other than their's the first was abrogated by his law, or we may say the time of the first expired and the new one came into being and abrogation was established. We have only to think of marriages with sisters in Adam's time; circumcision on the seventh day which was not practised till Abraham, and so on, to see that abrogation is no innovation.

The solution is that lawfulness and unlawfulness are not predications which belong to actions as if they were attributes of them, nor
502 are actions to be classed as good or evil, nor does the law-giver cause

[1] These words show that the chapter on atoms is not an integral part of this book.

and denial of God and His apostle, the frustration of law, a corrupt interpretation of the Qurān, and the imputation of lies in sacred matters—we remember the crimes of the Umayyads against God and man.

Reply. Words indicate a man's intelligence, good deeds his kindli- 496
ness, skill in war his politics and bravery. Thus an imām's acts show whether he possesses the qualities you assert to be necessary. If he does not he is deposed. What you say about the Umayyads is true, save that it is not inconsistent with the imāmate according to those who hold that it is possible for the imām to do such things.

Question. Then what virtues must he possess to be worthy of the office and how many electors are necessary to form a quorum?

Answer. He must be a Muslim, a Quraishite, of active intelligence, a far-sighted administrator, a man of vigour and competence. Doctors differ as to how far more or less is required. Some hold that the homage of one just man is a valid election, some demand two or the whole of the intelligent section of the community. But these and other similar questions are outside the range of this book and must be studied in the books devoted to them. I charged myself with the
task of solving difficulties in intellectual matters not with matters 497
dependent on tradition.

The *miracles of the saints* are intellectually possible and traditionally guaranteed. God's greatest miracle is to make good easy and evil hard for his servants. . . . We are bound to believe the miracles recorded of the saints, e.g. the story of Bilqīs' throne (27. 40); and of the mother of Moses and the mother of Jesus, and others beyond number. Individually these miracles might not be credible but their cumulative testimony is proof that the miracles happened at the hands of the saints.

It is important to remember that every miracle (*karāma*) wrought by a saint is an overwhelming proof (*mu'jiza*) of the prophet whom the
saint follows. The *karāma* of the saint never impairs the miracles of 498
the prophet but strengthens and confirms them. . . . The prophet said that Islām would have its Abraham and its Moses (cf. 43. 57). The law and religion of Islām are the noblest (5. 5) so that a Muslim is necessarily nobler and more honourable than the adherent of any other religion, because laws and religions are the garments of souls and spirits. What greater guerdon is there than a criterion between true and false (8. 29)? What greater miracle is there than the gift of the prophet's love promised in tradition, and the promise that if we
knew God as we ought we could move mountains? When it was said 499
that Jesus used to walk on the water the prophet said that if he had been more certain (of God) he would have walked on the air.

so that it is a legal argument and you have connected the imāmate with tradition. Why, then, do you not say that there was a tradition concerning Abū Bakr's imāmate? Why exclude tradition and posit election?

Answer. It is not apparent that ʿUmar admitted the rights of non-Quraishites, because Sālim was counted as a Quraishite: that is why ʿUmar had no doubt about him; moreover, the prophet had testified to his faith and works. Certainly there is an implicit tradition in
492 *ijmāʿ*; for if the imāmate is only established by *ijmāʿ*, and *ijmāʿ* only by *naṣṣ*, then the imāmate rests only on *naṣṣ*.[1] This implicit *naṣṣ* may be a *naṣṣ* about the imāmate, or that *ijmāʿ* is itself a proof. Both possibilities are open. We cannot claim a plain *naṣṣ* for Abū Bakr, but as eye-witnesses it may well be that his contemporaries became certain about that which was obscure.

Ijmāʿ is only a proof because those who agree in an opinion are free from sin, unbelief, and error; if that is possible of individuals then the impeccability of the community is so likewise. The judgement of the assembly is like a tradition coming from many guarantors. The cumulative force of such may be compared with drunkenness resulting from many drinks [one having no effect]. The passage you quote from 9. 125 points this way.

It cannot be said that the prophet was ignorant of the subsequent fate of the imāmate seeing that he told his companions of wars and
493 troubles and the anti-Christ. Probably God told him of those who would follow him but he did not convey the information to others because he had no command to do so. Had he been so commanded there would certainly have been a plain statement on the subject of the succession.

If it be argued that the tradition of what happened at the pool of
494 Khumm[2] is an explicit statement in ʿAlī's favour you must set against that the tradition recorded by Muslim in his *Ṣaḥīḥ* in favour of Abū Bakr, ʿUmar, and ʿUthmān.

495 If it be argued: The (only) wise way to appoint an imām is by an authoritative text and not election because he must have such special qualities as impeccability, knowledge, wisdom, bravery, and justice towards his subjects, and there is no scope for private judgement in such matters; and that they are only to be discovered by an oracle from the prophet which comes to him from God—for the choice of an imām for his outward graces may be to countenance secret atheism

convention to a particular meaning and no other. This is generally the sense in which the Mutakallimūn use the word. But sometimes it means a statute (based on the foregoing text or translation) or an evidence or proof. [1] See preceding note.

[2] See Goldziher, *Muhammedanische Studien*, ii, p. 116.

It is not true to say that the vote of an individual in the election of an imām confers authority *ipso facto* on the voter, because his authority rests on an explicit or implicit word of the prophet (*naṣṣ*). He is the seat of authority and *ijmā'* merely makes that authority explicit.

It is true that any independent thinker may oppose his imām in certain matters, because one such cannot bind another, but such opposition must be confined to matters not governed by *ijmā'*. We may compare the opposite policy of Abū Bakr and 'Umar in dealing with the property of rebels. Many instances of conflict between 'Umar 490
and the Companions may be adduced; but that is because they are not impeccable and may fall into error and mortal sin as well as mistakes in private judgement.

It is logically possible that a perfect people would not need an imām, but in real life men only behave properly when subject to fear and severity, and it is the imām who terrifies the wicked with the sword.

As to the Shī'as we agree that God has commanded us to obey our rulers and to follow the truthful, but the point is whether such people have been designated by name by the prophet or designated by *ijmā'*. The first cannot be substantiated as there is no evidence; and it is inconceivable that people would be silent on so important a matter, especially when it is remembered that Abū Bakr produced a saying of the prophet's that the imāmate belonged to the Quraish at the time that the Anṣār laid claim to it. If such a saying existed 491
in favour of the Hāshimites it would have been produced to allay strife, for the quarrel between Anṣār and Quraish is the same as that between the Quraish and the Hāshimites and the Hāshimites and 'Alī.

It is remarkable that the tradition granting the imāmate to Quraish was not generally accepted (*mutawātir*); had it been so the Anṣār would not have claimed a share in power. If they followed an unauthentic tradition what must our opinion of them be? If it is objected that 'Umar admitted the claims of non-Quraishites in his saying 'If Sālim, client of Ḥudhaifa, were alive I should have no hesitation about him', and you assert that there is no text authorizing the imāmate in spite of the tradition that 'the imāms are of Quraish': then what is your answer to one who says, If tradition appoints Quraish, why not the Hāshimite Quraish? Again you say that originally there was a latent (*thubūt*) tradition (*naṣṣ*) and you connect the decision with *ijmā'*: then you say that *ijmā'* contains a tradition[1]

[1] This is a word which it is difficult to translate. *Naṣṣ* means an explicit statement in the Qurān or in canonical tradition (*hadīth*). Its significance is further limited by

should not the prophet have designated the imām so that there should be no argument against him? If you say the prophet knew men's need and did not provide for it you disparage him: if you say he did appoint a successor but they did not follow his instructions you disparage the Companions.

But you are on the horns of a dilemma. Either you must say that the matter was left to the people at large and it was entrusted to those with independent judgement so that individual competence or otherwise might be apparent and (thus) the learned became the stewards of the law and religion; (in which case) why was not the matter subject to the independent speculation and judgement of the learned? Yet God did not send apostles to warn them in order that individual competence might be apparent. Why did not the Companions take this view, not labouring to designate an imām when the prophet had been reticent.

487 Or you must say that the matter was not left to the people at large, or for deliberation. In that case you are committed to the theory of a designated imām. But there is no text except in the case of those who claim a text. And as for those who do not claim a text how can they be designated by a text!

The difficulty arises from the Imāmites' evil view of the Companions and the forging of traditions attributed to the apostle. We cannot deal with such nonsense here. Of a similar character are the extravagant claims of the Zaidites.

The Sunnī's reply to the Najdites. The law[1] determines for us what is incumbent on us; the *ijmā'* of the community reveals the obligation. The dispute that you mention about the appointment of the imām is the strongest[2] argument for the imāmate itself, for if the office were not essential they would not have begun to quarrel about it.

488 As to your point that *ijmā'* is inconceivable in reason and impossible in fact, two people can agree in an opinion and if two why not three or four and in short everybody, so that it is a logical possibility. In the first generation *ijmā'* was a fact. When the Companions agreed on a matter it was because of the existence of a hidden *naṣṣ*. *Ijmā'* was regarded as a proof, because the Companions rebuked those who
489 acted contrary to it.... Your contention that the imāmate of Abū Bakr was not the will of every one is wrong, for all the Companions did him homage, though 'Alī was busy at the time with the burial of the prophet. When he saw what had occurred he also did homage to Abū Bakr.

[1] Variant 'revealed tradition' *sam'*

[2] In view of the fact that Shahrastānī generally uses *'alā* in this context in the sense of *pro* (as does al-Ghazālī also) the true reading must be *adalla*.

expectation. The Anṣār put up Sa'd as Amīr and had it not been for 'Umar schism would have occurred.

The dissension between the Umayyads and 'Alids and the rival 483
claims of 'Abbās all point to the absurdity of the claim of *ijmā'* in this most important of matters. Indeed it proves that *ijmā'* cannot be used as an argument in any matter.

Further, they argued that the appointment of an imām was a logical contradiction because (*a*) the chooser laid down the law in setting up an imām, so that the imām obeyed him by becoming imām; and (*b*) any independent thinker could oppose the imām when
the imāmate was being established in any question. All this shows 484
that the imāmate is not binding in law. If circumstances call for a leader by general consent[1] he could be appointed on the condition that he acted justly always, and that he could be deposed for tyranny as 'Uthmān and 'Alī[2] were. 'Uthmān was deposed and killed for his refusal to abdicate and 'Alī they deposed and fought for accepting arbitration.

The Shī'as hold that the imāmate is binding in religion, logically and legally, just as the prophetic office is logically and dogmatically.

Their appeal to logic is that men need a leader whom all must obey to preserve law, order, and religion, just as they need a prophet to give them laws. The need for the preservation of law is just as great as the need for its promulgation. If the first is necessary—be it of God's grace or man's reasoning—so is the second.

Their appeal to dogma is based on *Sur.* 4 62 'Obey God and the
apostle, and those of you who bear rule', and 9. 120 'O believers . . . 485
be with the truthful'. If there were none who must be obeyed how would it be incumbent on us to 'be with them'? You can't say 'Be with so-and-so' when there is no such person. Since the world must hold an absolutely truthful person his impeccability is established. By impeccability we mean truth in all his utterances, for such a man is righteous at all times.

We are bound to respect the good faith of the Companions and to realize that the prophet knew men's need of a rallying-point against lawlessness and disorder, and that they needed some one to meet the wicked with sword and argument more than they needed instruction on how to wipe their shoes and so on. It is inconceivable that instruction on such matters should be given and nothing be said
about the most important of all matters. If men could ask why a 486
prophet had not been sent to them (20. 134) they could also ask the prophet why he had left them without a properly appointed successor. Prophets were sent to deprive men of arguments against God, so why

[1] *ijtihāduhum*, the private judgement of Muslims, not *ijmā'uhum*.
[2] The scribes add mechanically 'May God be pleased with them'.

general consent of the people, or by agreement and testament, or by both. Such a consensus of opinion is decisive proof of the necessity of the office.[1]

Is the appointment of a particular imām founded on scripture or catholic consent? People differ as to whether a particular person or his (necessary) character is founded on scripture and as to whether catholic consent means every one's assent or only that of competent people.

Those who hold that *ijmā*ʿ is the basis say that the scripture does not indicate a particular imām. If it did the people would be bound to obey him There are no means of identifying him by reason, and if
481 tradition were trustworthy every Muslim would know intuitively that he must obey him as a matter of religion just as he must say the five prayers, and they would not offer to another their homage and *ijmā*ʿ.

It cannot be that people would keep silence if there were a clear utterance from the prophet, especially in the days of Islam's purity. If a person were named he would be bound to lay claim to the imāmate and if he were denied his right and remained quietly at home the injustice that he was suffering would be apparent. But there is no record of any one having claimed the office by virtue of a prophetic attestation (*naṣṣ*).

The Najdite section of the Khawārij, and the Qadarites like Abū Bakr al-Aṣamm, and Hishām al-Fuwaṭī hold that the imāmate is not obligatory in law so that sin is incurred if it is not established. On the contrary it rests on the conventions of society. If men behaved
482 justly and did their duty there would be no necessity for an imām. One man is as good as another in religion, in Islām, in knowledge, and in private judgement (*ijtihād*) They are like the teeth in a comb —a hundred camels but no good mount. There is no necessity to obey a man like oneself.

If obedience to one man were necessary it must rest on the prophet's word (and you have shown that no one man was designated); or on the choice of those exercising private judgement. It is inconceivable that every one should choose the same person, and such a thing has never happened. If choice rests on private judgement and that rests on every intelligent person's resolving his hesitation we see that what is by nature a matter of dispute must still be controversial when a verdict has been given. We should expect the first caliphate to display (unanimous) agreement, the primitive age being the standard in law, and the persons most worthy of credence the Companions, and the most trustworthy of Companions the Muhājirūn, and Abū Bakr and ʿUmar the nearest to the prophet. But the facts flatly contradict this

[1] I have omitted a good deal here.

man steals a hundred dinars is it right to take two hundred from him? You say it is in the belief that if he lived for ever he would for ever disbelieve But belief that he would do is not the same as belief that he has done. . . .

Logical justice and the sacred law agree that if a man confesses God in his heart and speech and obeys Him in part and disobeys Him in part he deserves praise and blame in this life and in the world to come. Is he to be rewarded first and then punished eternally or vice versa? The first is inconsistent with grace and justice,[1] for the compassion of God is wider than men's sins and His grace inspires more confidence than our works. . . . Faith and knowledge (of Him) in justice and reason are more worthy of an eternal recompense than a temporary disobedience. . . . The prophet said: 'My intercession is for the mortal sinners of my community'. . . .

It is a mistake to give a particular application to verses of a univer- 477
sal character. To 'transgress the laws' means all the laws, and none can do that but an unbeliever. 'He that kills a believer intentionally' means 'thinking it right to kill him', because none but an unbeliever would kill a man with absolute intention. . . .

The *imāmate* does not belong to dogmatic religion but its political 478
importance demands that it should be understood.

Most traditionists of the Ashʿarites and lawyers, the Shīʿas, the Muʿtazilites, and most of the Khārijites believe in the necessity of the imāmate as a command (*farḍ*) from God. The Sunnīs said that it was a duty (*farḍ*) which all Muslims must carry out.

There must be a leader to administer their laws, protect their country, see to their armies, divide their spoil and alms, arbitrate in disputes, punish wrongdoers, appoint officials.[2] The imām must warn sinners and bring them back to the right path, and take steps to cleanse the land of error with the sword.

The institution of the imāmate is attested by catholic consent from 479
the first generation to our own day in the words: 'The earth can never be without an imām wielding authority.' When Muhammad died none contested Abū Bakr's statement that a successor must be appointed, and all know the story of 'Umar's homage to Abū Bakr. When the latter died it never occurred to any one that an imām was not indispensable. 'Uthmān and 'Alī were next chosen. All this 480
goes to prove that the first generation unanimously agreed that there must be an imām. The office has gone on from then till now either by

[1] It is interesting to notice how the ideas of *righteousness* and divine grace have found a footing, while the notions of abstract justice and wisdom as principles active within the Godhead have been excluded.

[2] This passage, save for a few additions, is identical with al-Baghdādī's *Uṣūl*, p. 271.

[Shahrastānī] Now we know that the prophet invited men to accept the two assertions of the *shahāda* and that he would not accept a statement with mental reservations. He called such people hypocrites and the Qurān denies them the name of believers (2. 7). . . . Al-Karrāmī asserts the contrary. It is certain from what has been said that mental acceptance is fundamental because verbal acceptance is only the expression of the state of the mind. . . . Inward attestation
474 suffices if outward attestation is impossible. . . but good works are an obligatory sequel to faith.

The Murjites divorce works from faith to the point that they say a man is none the worse if he cannot produce one act of obedience. The Wa'īdiyya, on the other hand, say that one act of disobedience involves eternal damnation. Both schools are to be rejected.

The first abrogates the commandments and would lead to the destruction of society. . . . If neither obedience nor disobedience matters there is no point in commandments at all. . . .

The second abrogates Qurān, tradition, and catholic belief and excludes divine forgiveness and leads to despair. The Qurān distin-
475 guishes between faith and works: 'Verily they that believe and do good works'. Faith and works have their own special nature. If they were identical it would follow from what the Wa'īdiyya say that an impeccable prophet would be the only believer in the world! It would also follow that no one could be called believer until he had displayed every possible virtue and thus the word (in a particular case) would have no present application but depend on works to be done in the future! These people might be called the Murjites (postponers) of faith from works while the former class are the Murjites of works from faith.

Certainly works are not so fundamentally bound up with faith that it can be said that the absence of them involves virtual excommunication in this life and hell-fire eternally in the next. Nor are they so distinct from faith that it can be said that the absence of them is blameless in this life and does not deserve punishment in the next.

To say that obedience cancels disobedience is no better than the converse. Those who say that a mortal sinner will be in Hell eternally though his punishment will be alleviated because of his confession of faith and off-setting obedience, are opposed by the Murjites, who say that he will be in heaven eternally though below the rank of the obedient because he has been obedient in other things. But if obedi-
476 ence is cancelled, how can it alleviate, and how is alleviation conceivable in eternity? And how is an eternal sentence for a temporal deed to be justified? If a man has been an unbeliever for a century why is it intellectually justifiable to send him to hell for ever? If a

The Muʿtazila say that the intercession is confined to obedient believers, for according to them the unrepentant sinner is eternally damned, an object of wrath who cannot enter Paradise. . . . In a state of sin he has no right to the name of faith, because faith (*īmān*) means praiseworthy characteristics for which the believer (*mu'min*) deserves praise and credit. The sinner does not deserve praise, for he has moved the pillars of his faith by departing from obedience; cf. 4. 471
18, &c. The Qurān speaks of no intermediate place between heaven and hell, so that they must go either to the one or to the other.

The Khārijites went further and damned a man who committed a mortal sin on the ground that Satan recognized the existence of God and obeyed Him except in his refusal to prostrate himself to Adam.

The Murjites held that faith is confession with the mouth and an undertaking though it be not supported by works. Disobedience does no harm where there is faith, and obedience does no good where there is unbelief.

The Karrāmiyya went furthest in reducing the content of faith. They said it was a bare assertion, namely a confession with the tongue, and that was all. A liar and a hypocrite could be a believer: not a believer in their sight only, but in God's sight.

The Ashʿariyya said that in ordinary language faith meant 'con- 472
fessing the truth of'; and the law had established that that was its meaning.

Al-Ashʿarī gave a different answer about *taṣdīq*. Sometimes, he said, it was knowledge of the divinity, pre-existence and attributes of the Creator, sometimes a mental speech which contained the knowledge[1] and which when uttered became confession with the tongue. Performance of the fundamental duties of religion is also a kind of *taṣdīq*. . . .

The idea subsisting in the mind is the root whence faith is to be inferred: confession and works are indications thereof. Some of his followers said that faith was knowledge that God and His apostle were true, a teaching of al-Ashʿarī. The measure of faith is the universal obligation to witness that there is no God but Allah Who reigns alone in His kingdom and has no equal in all His attributes and no partner in His works and that Muhammad is His apostle. . . . If he dies in this belief he is faithful in the sight of God and man. . . . If he belongs to a school which compels him to oppose any of these fundamentals he must not be regarded as an absolute unbeliever but 473
a victim of error and innovation. His judgement rests with God as to eternal or temporary hell-fire.

[1] *fides implicita?*

The *assembling of bodies* and the *resurrection*. No religion speaks more plainly than ours on this subject. . . . The philosophical theologians believe that the spirit survives after its separation from the
468 body and since the assembling of bodies is possible essentially and is prophetically attested it must be declared true without asking how, since God can confer life a second time as he did at first, . . . as he quickens the earth after its death every spring. . . . If individual souls are separated from bodies and are not independent[1] of bodily instruments in their thoughts, they must need bodies, otherwise they would be punished, for their happiness is in their thoughts and their thoughts[2] are only (possible) through their instruments, and these only exist if they (the bodies) return with their works as they were[3] (on earth). To hold that bodies are assembled again is to pay due regard to wisdom in giving every soul its proper share of perfection according to its works. To deny it is to confine the assembly to one or two souls in every age . . . and to hold that every soul is punished. . . . The order of souls in this world remains; and when the soul leaves the body either the order ceases so that the wise and the fool are equal, or the order is confirmed. To deny a bodily resurrection is to deny rewards and punishments and leads to many contradictory theses which we have dealt with in a Letter on the Future Life.

469 The *question in the grave* is attested by sound tradition in many places. It is best to regard it as being addressed neither to a disembodied spirit nor to a body such as we see. . . . If the angels asked about belief alone, the spirit could reply; but if belief and word and deed were inquired of, the body in its proper form would have to be assembled. But the question about a man's God, religion, and prophet would require the exercise of a living man's thinking and speaking parts. If the man be unconscious like a sleeper or a drunkard it is possible that God may quicken the organs of thought and speech so that the question can be put to them. . . . But God knows best.

The scale. This is attested by *Sur*. 4. 18. Opinions differ as to what
470 it is to weigh, whether bodies, or a writing containing men's good and evil deeds. . . . However, it is best to say that everything terrestrial has a fitting scale: the scale of the ponderable is the ordinary scale of weights; the scale of dry weight is the gallon, of length the cubit, and so on; and the scale of deeds is what is suitable thereto. God knows best about what He means.

The *basin* and the *intercession* are to be taken literally. The basin is like the rivers in Paradise. He that drinks of it in the Resurrection will never thirst.

[1] Perhaps this is the reading of P.
[2] Add with P.
[3] Or, perhaps, 'with their former activity'.

Do not you Ṣābi'ans believe in the revelation of the spiritual to the corporeal and assert that every spiritual being has a temple in which he appears, . . . and every temple in the upper world has a person in the lower world in which he appears? . . . You have chosen images for gods, they being the manifestations of the temples which 465
are the manifestations of the spiritual beings. . . .

[Ṣābi'ans] We, O Ḥanīfs, believe in created spiritual persons of choicest spiritual substance, related to those spiritual substances as light is to light and shade to shade.[1]

[The Orthodox] The prophet had two sides, human[2] and apostolic (17. 95). Through the first he received the revelation, through the second he transmitted his message. Revelation (*waḥy*) is the immediate transmission of one thing to another. Every intelligent form which he receives through his spiritual side from the angels whom God sends to him comes in a moment as a form appears in a mirror. This is revelation. The nearest parallel is a sleep in which one goes into a garden, feasts on its fruit, bathes in its water, and engages in conversation which would fill volumes, and all this in a moment's light sleep. The factual and verbal forms from the world of ideas coming through sleep do not demand the time and arrangement required by the wakeful state but fall into the seer's mind in a moment making an indelible impression. . . . Thus a true vision belongs to prophecy as do gentleness, patience, and moral rectitude. The office of prophet then is a whole, the essence of the parts. That whole in its complete- 466
ness belongs only to him whom God chose for his apostleship. Part of it has belonged to his righteous servants. . . . To the whole none can attain by merit (*kasb*) or obedience. . . .

The descent (*nuzūl*) of God's speech means that the angel brought it down. 'Descent' need not be taken literally, but metaphorically. . . . The 'descent' of the eternal speech means that the signs (verses) which prove it came down. [Here follows a repetition of the argument: divine king—commands—agent to announce them—credentials.]

We must believe in all traditional revelations since the truth of the 467
prophet has been established. . . . If they cannot be proved we must accept them. The impossible is plainly recognizable. We know that the true and faithful one would not assert the impossible so the right meaning of his words is to be sought for. If we have found it, it is of God's grace: if not we believe in the literal meaning and leave the inner meaning to God and His apostle.

[1] There must be some mistake here. The speakers are the Ṣābi'ans as the address to the Ḥanīfs shows. P. has *ittaba'nā* and B. *ittaba'tum*. The Muslim reply begins with the discussion of the nature of the person of Muhammad but the words *qāla ahlu'l-ḥaqq* or their equivalent have fallen out.

[2] Lit. 'carnal'. This passage has several parallels on p. 233 of the *Milal*.

and thank Him and be rewarded; the other preventing him. Therefore he chooses the path of safety and rejects the way of fear. It was replied: If a prophet claims apostleship he may be true or false. But why is it not decided that he is true, for that would be safe because it would be dangerous to declare him false, whereas if he were false his lie would be on his own head. In demanding a miracle there is another danger, for that is treating his claim as probably false... until a miracle decides the question. To the Mu'tazila the Qurān is a composition in Arabic and they do not believe that it is inimitable....

The perverse argued that the term apostleship and the claim 'I am the prophet of God' were unintelligible. Is apostleship an attribute in his (the prophet's) essence by virtue of which he can convey God's orders to men, or is it God's statement 'He is my apostle'? If the first what is the reality of the attribute? If the second it is inconceivable that God should speak to a man. A man hears the vowels and consonants of speech, but according to you God's speech is not thus.
462 ... The idea of angels in bodily form speaking to men is unintelligible and not susceptible of proof. The descent of the angel and of the Qurān is unintelligible ... and the ascent to heaven of a heavy body is impossible, so that the whole of his preaching of resurrection, balance, basin, &c., is false.[1]

The Orthodox replied that apostleship was not an attribute of the prophet himself nor a rank that any could attain by knowledge or effort ... but a mercy vouchsafed by God (14. 13, &c.).

463 [Shahrastānī] The prophet's soul and body (*mizāj*) did not lack natural perfection and moral beauty before his mission, for he became worthy of his calling thereby (3. 153).... The prophet's person was mercy personified and his apostleship was mercy and kindness to men (21. 107). Prophets are God's kindness and proof to his creatures. They are the means by which we approach him, the doors of his mercy and the cause of his kindness.... When they were[2] at the height of their[2] physical and mental powers at the age of forty God revealed His book to them by an angel.... The angel did not assume
464 a body in the sense that a subtle body became gross in the way that thin air becomes a dense cloud as is popularly supposed, nor was his real nature annihilated and another brought into being, nor his nature changed to another: all this is impossible. But luminous substances (*jawāhir*) have the peculiar power of appearing in whatever person they wish (19. 17 and 6. 9). There is no parallel in this world except the relation of our souls to our bodies....

[1] The language of the original (which I have summarized) is surprisingly strong.

[2] The singular here suggests that only Muhammad is in the writer's mind, though he reverts to the plural again.

prior to person. It is not to be said that his reality was changed into a corporeal reality in a certain person because a change of persons is impossible. If it be argued that one reality was annihilated and another came into existence, then the latter was not Gabriel, so that it must be said that Gabriel appeared in it (the person) as the sense (*ma'nā*) appears in words (*'ibārāt*) or a spirit appears in a person.[1] Thus as the words are the 'person' of the sense, so the form of the Arab was the 'person' of the angel. The Qurān (6. 9) illustrates this in the words 'Had we made him an angel we should have made him a man'.[2] Thus must the words of the Qurān be understood.

We will now explain the literary excellences of the Qurān and the 456
terms used thereof: a word may be used in the widest possible sense as when we say 'the body moved' (*taḥarraka*). It may refer to a mineral, plant, or animal, or the whole universe. But if a special subject is intended the movement is denoted more particularly; cf. 52. 9, 'the day when the heavens shall move (*tamūru*) and the mountains leave their place' (*tasīru*). *Maur* is a choicer word than *sair*, and both are better than *ḥaraka*. *Maur* denotes the light movement of a light body and is thus peculiarly appropriate to the heavens while the heavier word goes with the mountains. How bald the common words for moving and going would be. The passage is an example of purity (*faṣāḥa*) and chastity (*jazāla*) of diction.

Order (*naẓm*) means context and arrangement. It is of varying de-
grees from ordinary intercourse, correspondence, orations, to poetry 457
which demands the greatest ordering of words, and is called *naẓm* as opposed to prose. If *faṣāḥa*, *jazāla*, and *naẓm* are present the word *balāgha* can be used because the speech has reached (*balagha*) perfection.

To define the terms more nearly: *Faṣāḥa* is the expression of what the speaker desires to express in distinct and correct terms. *Jazāla* explains the meaning in the most concise way. Sometimes the two are found together; cf. 2. 175. Sometimes many ideas are contained in a few words. *Naẓm* is the arrangement of the words in relation to each other. . . . *Balāgha* unites all three if the meaning is plain,
accurate, and good. The Qurān surpasses the literature of the Arab 458
in all these aspects.[3] . .

The Mu'tazila hold that reflection was necessary before revealed 460
religion on the ground that the reasoning man is conscious of two 461
impulses, one inviting him to think so that he may know his Maker,

[1] The influence of Christological controversies is plain.

[2] Or (Rodwell) 'as a man'.

[3] Here follows a number of examples of Qurānic eloquence which I omit. They are not necessary for an understanding of the writer's argument.

to whether the Qurān is miraculous in resisting all attempts at imitation or in its all embracing eloquence. Again you differ as to whether the language or the expressions or the arrangement are wonderful.... Obviously the miraculous[1] must be plain to everybody, otherwise it is not a miracle....

453 The Orthodox reply. Neither the eternal nor the thing acquired by the creature can be inimitable. There are several ways in which the Qurān is a miracle. The recitation may be said to be a miracle because (*a*) God creates its words in the tongue of the reciter without his having power over them and moving his tongue by his own power, so that it is purely God's act and he manifests its inimitability in its arrangement which is peculiar to itself. And (*b*) God creates in the prophet's soul an ordered speech to which his tongue gives expression: the movement of the tongue is in his power, but the miraculous speech is that which the inner consciousness embraces and is described as being in the breast (75. 16); and (*c*) God creates the speech in the angel's heart[2] or tongue and he conveys it to the prophet's heart, and the latter expresses it with his tongue (69. 40 and 57. 5); and (*d*) the ideas to be expressed may have been created in the preserved table
454 from which Gabriel read them to the prophet so that he heard them from him as one hears them from us. The miracle is the speech and Gabriel was the revealer, as was the prophet, and as we are when we recite it, but Gabriel's revelation was an indication of the truth of the prophet.[3] As the camel was concealed in the rock and revealed at the preaching of Ṣāliḥ, and so the revelation of the miracle was conjoined with the prophet's challenge, the revelation of the miraculous is like the creation of the miracle as a proof of veracity,[4] a nice point that should be noted.

We can learn poetry that we have heard or read until its form is impressed on our minds so that that which is heard and learnt is our
455 own but the composition is not in our power.... The impression in the soul is like an impression in fine dust. The form of the poetry remains however many impressions are made. The prophet's mind received revelation as dust receives a print. The print itself is not his but owes its origin to God: thus its existence is miraculous.

The word of God appeared in words, consonants, and vowels, though it is one and eternal, just as Gabriel appeared in persons, bodies, and accidents though he is in himself another reality (verity)

[1] It will have been seen that the significance of 'miracle' in the Western sense is not always present in *mu'jiza*, which means 'disabling' (*sc.* attempts at imitation). Therefore any one who thinks that the Qurān can be equalled in any aspect mentioned above would not regard it as a 'miracle'.

[2] I.e. 'mind'.

[3] Or, with P., G's revelation and our revelation were to prove', &c. The text is confused.

[4] The MSS. differ considerably here.

the procession of night and day. . . . After more than four centuries men have failed to imitate it, despite the literary genius of that age. . . . Such a proof of inimitableness should suffice us. . . . Each *sura* 450
has its own excellence: . . . sometimes there is one story which is complete in itself but is repeated in other words in another *sura*, notably the history of Moses in *suras* 7 and 20.

When the Arab orators perceived the beautiful language of the Qurān they exclaimed, 'This is nothing else than sorcery' (5. 110).

Again, the contents of the Qurān with its marvels of wisdom, such as no philosopher can equal, are proof of its inimitable character and the character of him who brought it, especially when it is remembered that he was an orphan without learning or even knowledge of letters. . . . If pure revelation did not tell him these things whence did he gain his eloquence? Whence the stories of former apostles and prophets seeing that he had never heard of them from any one nor 451
studied histories and traditions? Whence the prophecies of the future, e.g. of the downfall of the Byzantine empire?

The laws and ordinances of the Qurān, religious, social, and political, are an obvious miracle. . . . He who reads the revealed books of the Law, the Gospels, and the Psalms[1] perceives the plain difference between them and the Qurān. For all the intellectual truths and religious ordinances which they contain the Qurān enshrines in plainer language and greater particularity. . . .

In a word the Qurān, so far as the forms of the words themselves and the ideas they express are concerned, is inimitable, and its meaning is marvellous. It is a plain proof of its own true nature and the truth of him who challenged mankind to produce its like.

The foolish say: '"Qurān" means that which is read while accord- 452
ing to you that which is written is an eternal quality.' The eternal cannot be a miracle and in the sense of reading it is the act of the reader. A creature's act cannot be a miracle. If you say that God creates it at the time without the prophet acquiring it it may be replied: Then in what substrate does He create it? In his tongue? But sounds resident in the tongue are within a prophet's capacity whereas a miracle is not. In another substrate, tree, tablet, or mind of an angel? Then the miracle is that created thing, not the prophet's utterance, so we do not hear a miracle and what we do hear is not a miracle! . . .

Again you say that the inimitable nature of the Qurān is its language, its chaste expression, its arrangement, and its eloquence. Are these miraculous individually or collectively? You seem to differ as

[1] This is certainly the meaning that Shahrastānī gave to *Zubūr*, though it had a wider meaning in old Arabic.

prophet without a sign were imaginable it would be as though he had no prophecy. Sometimes the sign is specially devoted to any question which demands it: . . . sometimes it is general indicating the truth all the prophet's words. Sometimes the signs are verbal like the signs (verses) of the Book; sometimes factual like raising the dead. . . . Proof of veracity never leaves a prophet for an instant. This is what
445 is meant by impeccability. If that failed, proof would fail, and the prophet's claim would be inconsistent with itself. . . . Prophets are preserved from venial as from mortal sins for if the former are persisted in they become mortal sins. . . .

CHAPTER XX

446 PROOF OF THE PROPHETIC MISSION OF MUḤAMMAD. AN EXPLANATION OF HIS MIRACLES, AND OF THE WAY IN WHICH THE QURĀN INDICATES HIS VERACITY. SUMMARY STATEMENTS ON THE NAMES AND CATEGORIES OF REVELATION. THE NATURE OF FAITH AND UNBELIEF. OF BRANDING (OTHER MUSLIMS) AS INFIDELS. AN EXPLANATION OF THE INTERROGATION IN THE GRAVE. OF THE ASSEMBLY (*ḥashr*). OF THE RESURRECTION. OF THE SCALE. OF THE RECKONING. OF THE BASIN. OF THE INTERCESSION. OF THE BRIDGE (*ṣirāṭ*). OF PARADISE AND HELL. PROOF OF THE IMAMATE. OF THE SPECIAL GIFTS OF THE SAINTS. OF THE POSSIBILITY OF ABROGATION OF LAWS. PROOF THAT ISLAM ABROGATES ALL OTHER LAWS. THAT MUḤAMMAD IS THE SEAL OF THE PROPHETS AND THAT SCRIPTURE IS SEALED BY HIM.

447 THE Orthodox hold that the proof of the prophet's truth is the book which he brought (2. 181). This is shown by its eloquence and clearness. Man differs from beast in speech, the instrument of thought (17. 72); the Arabs excel all nations in the beauty, clearness, and ease of their language (26. 195). Equally did the prophet's words excel
448 all others in chasteness, eloquence, and aptness (16. 46). He himself said: 'I am the most eloquent of the Arabs.'. . . Compare the finest composition in Arabic with one *sura* of the Qurān, and the difference between them is greater than that between Arabic and other tongues. . . . Compare the prophet's own words with those revealed to him, and the difference is as great. . . . Thus we know of a certainty that what he said was revealed to him, and what he revealed was a proof of his truth and a miracle (wrought) for him to the confusion of the
449 poets and orators of his time. He challenged them in vain to produce anything like it (28. 49). . . . If any one wilfully blinds himself to the truth the Qurān still challenges comparison, running its course like

ment about a thing contrary to the fact, but God knows the fact. If you know a thing you have information of what is knowable about it, and information about the knowable is information of the fact. You cannot have two contradictories in one Knower. . . .

(b) . . . If a thing proves something it cannot prove its opposite. . . . To send an apostle, to deprive him of an indication of veracity, to produce a wonder calculated to deceive the masses, to perform a miracle through a liar in imitation of the claims of a prophet—all this is impossible. . . .

Leading astray can be ascribed to God in the sense that He creates 442
error in a person's heart, but if it points to an impossibility (as shown above) it is impossible. God does not do it because of its impossible and contradictory nature, not because it is morally wrong.

(5) Miracles are not the only means of convincing men; it is possible that intuitive knowledge of a prophet's truth could be created for them so that a miracle would be unnecessary. Other accessory indications would suffice for some people but not for others. If a trustworthy man relate something on the authority of one who
has received proof posterity are bound to believe it. Even had the 443
prophet failed to produce a single sign the innumerable proofs of his coming in Jewish and Christian scriptures would have sufficed. For this reason his miracles were given to the illiterate[1] Arabs and not to the Peoples of the scriptures.

(6) Speculative knowledge must rest on necessary knowledge; . . . sometimes the two are closely related; sometimes many processes of reason intervene. If we treat knowledge of the truth of prophecy as of the genus of knowledge which comes through contemporary conditions it is of the first class and it may be said: This claimant is either true or false. He cannot be false because miracles occur to support his claim and none can vie with him. This conjunction of ideas results in necessary knowledge of his truth, though at the beginning there was no necessary knowledge. If we treat it as of the genus of knowledge which comes through proof of his being specially designated (by the miracles) as true then the knowledge which results
thereby is like that which results from (God's) willing it—for designa- 444
tion points to will—and the special designation shows that He wills this special thing.

Prophecy and apostleship can only be postulated when it is admitted that God commands and prohibits. . . . A prophet without a sign testifying to his truth is inconceivable because the reality of prophecy is true utterance together with a supporting sign. . . . If a

[1] *ummiyyīn*. I give the meaning of the word as Shahrastānī understood it, following the lead of many of the native lexicographers.

439 needs it. The possibility of it happening elsewhere or at another time does not annul the proof. . . . He who knows that by the law of nature the Euphrates is water and not blood, and is flowing as it always did although it is a logical possibility that God has turned it into blood . . . does not lose his intuitive knowledge because of the logical possibility of God's action. It is equally possible that pallor does not indicate fear, but if a condition and cause of fear are present it is known intuitively that it is the pallor of fear, not of sickness.

We know intuitively that the ascension, the walking on the water, &c., are contrary to human experience. So if they accompany a prophet's challenge they are a sign and a proof to men though they are not contrary to angelic order. It should be observed that a sign is a proof to him for whom it contradicts natural order. Thus if the prophet made the Jīḥūn[1] ebb and flow that would be a proof, because it is against natural order though it is usual at Baṣra; or if he said, 'A sign of my veracity is that God will make palm trees flourish in Khurāsān', that would be a miracle.

440 (3) It is right that a man should set his doubts at rest, but if men of experience are satisfied that a miracle has occurred other people ought not to cling to doubt because men of experience and insight into the nature of things and the lying ways of men are the most prone to scepticism; and if a miracle occurs contrary to their expectation they are most ready to welcome (new knowledge). . . . A prophet must not be expected to go in pursuit of every individual with a special miracle. Once his veracity is established his words bind every one either of his own time in another country when trustworthy tidings reach him, or posterity who hear the report by tradition.

(4) We do say that God leads astray[2] but only in the following conditions: (*a*) that nothing that He did not know beforehand occurs, (*b*) that the proof and the thing to be proved are not in opposition, (*c*) that no charge of impotence can be brought against Him, (*d*) that a lie cannot be imputed to Him. . . .

441 Thus (*a*) if God sent a prophet to guide people and He knew that he would furnish them with convincing proof, if he misled them with that very proof then the result would be contrary to His foreknowledge and that is an impossibility. Similarly, if He said that He would send an apostle to guide a people and he then led astray every one to whom he was sent, truth would become falsehood and that is impossible. A lie cannot be imputed to God because a lie is a state-

[1] I.e. the Oxus.

[2] It is important to bear in mind what grammarians call the 'tolerative' force of the causative conjugation. Obviously the meaning is not always 'leading astray' but 'permits the misleading'.

the future they may have happened in the past, or in another part of the earth or through another agency, though they themselves could not do them, so that they are no proof of the prophet's veracity.

(3) If a miracle is a proof and removes all doubt then every one ought to be vouchsafed one. But you say that one suffices for the whole community . . . and that if a miracle persisted through the ages it would become the norm. But why should we believe in prophets of a by-gone age when we can find no proof of their truth, or why should a foreigner of the same epoch who had not witnessed the signs believe in them?

(4) If you assert that God can lead men astray how do you know that He does not work signs at the hands of a liar and not for a true prophet. He is above advantage or harm. Many a prophet has done his work without seeking a sign . . ., so why need you tie the truth of 437
prophecy to miracles in this way?

(5) If you say that mankind has no other means than miracles of ascertaining the truth of apostles you impute impotence to God. If you say that he has other means why are miracles necessary and why are they a better means of proof?

(6) You claim intuitive knowledge in the case of the evidence of miracles; you claim it for the coincidence in time of the challenge and the miracle; again for the evidence of the intention of the determinant in specifying[1] the particular act; again for it taking the place of oral confirmation; and lastly for its being beyond imitation. Why not claim intuitive knowledge for the claim itself and say that its truth is known intuitively?

You cannot say that the prophet's claim is a report which may be true or false because a similar uncertainty applies to all these aspects, so the claim to necessary intuitive knowledge is vain. . . .

The Orthodox reply: 438

(1) The normal is not a proof because it has no special connexion with the prophet's claim: the abnormal on the contrary has: either as an accompaniment like the flush of shame or the pallor of fear, or as a special connexion of the action with the claim at an appointed time, which in turn shows the purpose of the divine agent. . . . Though the miracle were repeated in the future it could not overthrow this proof, . . . for the first connexion and special relation would remain undisturbed.

Some of them say that as miracles are inimitable they can never be normal in the future. But in any case it is only a logical possibility which we have already refuted.

(2) . . . The point of the miracle is its occurrence when the prophet

[1] See Chapter I.

430 Mu'tazila urge that is out of the question. . . . The prophet should point out that man . . . needs God his creator; cf. *Sur*. 2. 19. Why grant delay when he is commanded to preach the divine unity? . . . Delay is only justifiable when cogent proof is lacking. . . . [Here follows a series of citations from the Qurān showing that the order of preaching was first the divine unity and then the claim to prophecy, culminating in the preaching of Muḥammad in language of miraculous eloquence.]

✓ 433 The contention of the Mu'tazila that delay must be granted by a prophet would lead to the interruption of his mission . . . and a fight between him and the objector who was opposing the spread of his preaching. . . .

As to sorcery. . . . No reasonable person will deny that wonders occur through sorceries . . . but such wonders are never free from trickery wrought by actual contact; . . . a time is chosen, spells are used and preparations made. . . . In fact there are such exertions of voice and body that the observer sees that there is no question of
434 God attesting the claimant's truth. . . . But when dead and dry bones become a living person he perceives that this must be God's act manifesting his object in attesting the truth of His apostle. . . . He who has a request to make of God and whose prayer is answered knows of a certainty that He who answers him wills to answer him
435 by a special gift and grace. The possibility of the thing having happened by chance or through some other cause does not impair that knowledge. If such things can happen to ordinary persons what of him whom God chose out of all His creatures? . . .

Objections.

(1) If the abnormal is repeated it becomes the normal. How do you know that the present contains acts that will be repeated in the future and have not already taken place in the past? Do you not hold that the abnormal of the age of *taklīf* will pass away[1] at the end of time when all the laws of the universe will be broken in the cataclysmic destruction of all things. If any preacher claimed that such miracles were his doing—and they are abnormal in all conscience—they could not be regarded as humanly possible but are patently the act of God. Yet they would be no proof of the prophet's claims. Thus at the time he hears a prophet a thoughtful man may well wait to see if these signs are repeated, and the hesitation thus engendered may make him doubt whether they are signs of the prophet's truth.

436 (2) The philosophers held that just as such things may happen in

[1] O. has 'remain'. The meaning is unaffected. If the abnormal is swept away it is an argument against its being a proof of divine action. If it remains as the norm it is not abnormal!

furnishing proofs or with falsehood in the words of a would-be vicegerent or with not having given men warning. . . .

The fact that an apostle attributes signs to the will of God is the best proof of the truth of his words. . . . He owns his personal impotence and ascribes all power to God. Our prophet's distinctive trait was that he did not trust in himself for an instant, nor did he speak under the sway of passion nor move except with guidance, which was divine impeccability subsisting in him,[1] constituting his essence. . . .

You Ṣābi'ans acknowledge 'Ādhīmīm and Hermes (who are Seth 428
and Idrīs) as prophets. Do you know that they are veracious because of their teaching and the report (you have heard) or by proof and thought (*naẓar*)? . . . If you say that human apostleship is impossible why do you adopt these two men as apostles? . . . If you say that they were sages, not prophets, we reply then why follow scrupulously their laws and regulations in doctrine, prayer, fasting, and alms when you are their equal in intelligence? . . .

It is remarkable that those who deny prophecy assert it in their denial, for prophecy means only a statement on God's authority that He has sent an apostle. He who denies it is really pretending that he is asserting on God's authority that He has not sent an apostle and thus claims apostleship for himself! . . .

The Ṣābi'ans admit the apostleship of spiritual beings and pay 429
homage to the seven planets, their temples; they make images (*ashkhāṣ*) after the form of the temples and venerate them. . . . Monotheists[2] admit the apostleship of mortals and pay homage to their persons (*ashkhāṣ*);[3] but they do not choose idols for gods nor believe that the prophets are divine beings (*arbāb*). They hold that they have a human and a prophetic aspect (*Sur*. 17. 95). On one side they resemble men: . . . on the other they resemble angels receiving divine sustenance from God; their eyes sleep but their heart does not; the mould may perish but the spirit within is immortal. The controversy has existed from the beginning of time (cf. *Sur*. 6. 78). See further *Al-Milal*.

As to granting an audience time for reflection . . . such as the

[1] Or, perhaps, the meaning is 'taking the place of himself'; i.e. submerging his own personality.

[2] Here Shahrastānī means Muslims, but he uses the term *Ḥanīf* as he does in the long passage in his *Milal* (pp. 202–51). The choice of this term, which in the Qurān denotes the primitive religion of Abraham in its original purity, is probably a conscious tribute to the antiquity of the religion of the Ṣābi'ans. He implicitly claims for Islam an ancestry equal to that of Ṣābi'anism.

[3] The homonym is no stranger than the somewhat similar πρόσωπον. It is interesting to find that Ibn Ṭumlus (p. 42) gives as a stock example of a homonym *insān* meaning rational animal and graven image.

challenge was answered at the time it was made. . . . The case of the lying Musailima is not apposite. For though he wrote to the prophet offering to share the land with him he did not attempt to compete with him in his claim. Had he done so he ought to have said: 'I am the slave and prophet of God. He has no associate; I am the associate of His apostle'. This is a nice point.

425 The answer to those who deny the prophets is that a contemporary miracle must either be related to the prophet's claim or to something else.

[Shahrastānī] We hold that God confirms the truth of His apostles by miraculous signs just as He shows men his divinity by signs. Sometimes He teaches by word; at others by deed (e.g. *Sur*. 2. 28). Sometimes He demonstrates a prophet's veracity by making every one impotent to imitate Him, as when He taught Adam the names of everything, or taught Muḥammad the Qurān and challenged the world to produce its like (2. 29). . . . The names and the Qurānic verses (*āyāt*) remain to attest the truth of the first and last prophets. . . .

Thus, from Adam to Muḥammad there is a continuous line of prophets who attest the truth of their predecessors while they prophesy of their successors.

God endowed His chosen messenger with beauties of diction,
426 character, and condition, which are utterly inimitable so that they are miraculous in the sight of men as men's actions are miraculous to the brute creation. . . .

The Ṣābi'ans and Brahmans . . . must agree that it is proved that God can do as He likes in laying down laws and that men's movements are governed by laws. . . . Reason asserts that the human race needs unity in peaceful society, and that unity can only be attained by mutual help and defence, and the mutual help and defence are inconceivable save through laws and those laws must be agreeable to God's laws. No living being receives these laws direct from God, nor can He make them himself: consequently reason requires that a lawgiver should promulgate a law which he receives from God by revelation for His creatures. . . .

God is not prevented from[1] making known the truth of his apostle and from designating a particular person, for that would be to charge
427 Him with impotence and imposing more than man can perform. It would be as if he had ordered His servants to know Him and then obliterated all proofs of His existence. You can only confirm by word or deed, and where word is impossible deed is the established way. . . . Such a declaration is not incumbent on God, but necessary for Him in order that He may not be charged with impotence in

[1] The reading of B. and P. 'God is not bound to' (O), presents difficulty.

Creator and absolute lord of all things. . . . He has the power to choose 421
a man to communicate His will to mankind so that there is no intellectual impossibility in His doing so. . . . Whether the preaching is true or false must be proved.

The Mutakallimūn argued that a miracle performed at the appropriate time by a prophet was equivalent to verbal proof of his
veracity. . . . The proof is cumulative: the miracle; its occurrence at 422
the time of preaching; and its inimitableness. . . .

Another argument of theirs is that as a miracle indicates the power of the doer, and its particular application points to his will and its planning to his knowledge, so it also points by its being an answer to the prayer of the preacher (and not an answer to the claim of the claimant) to the fact that God regards him as truthful. And if God answers a man's prayer he cannot be uttering a lie against God. . . . We do not deny that the prayer of a person may be answered and he may afterwards perish miserably; nor do we deny that a magician
sometimes works marvels. But the condition is the same. If the 423
claimant's prayer is attested by a sign at the time he asks for it so that the sign points to his veracity and standing with God, and if he can be supposed to be a liar, then the proof of veracity is turned into a proof that he is lying, which is absurd because it is self-contradictory.[1] If act indicates power it cannot indicate impotence; if plan indicates knowledge it cannot indicate ignorance. Similarly, the proof of veracity cannot indicate falsehood. This method is better than the former. . . .

Miracles are the prevention of the normal or the production of the abnormal. The first may be inhibiting the voluntary movements of the body while permitting it to retain its soundness and feeling of customary ease,[2] cf. the examples of Israel's wandering in the wilderness, Pharaoh's magicians, and Zachariah's dumbness, and it may be that we ought to add the prevention of claims to imitate the Qurān, seeing that that was within man's power. Some add the inimitableness of the Qurān but that had better be avoided. It might be thought that the preventing of people from uttering a challenge like the prophet's belongs to the sphere of miracles, for none can compete
with his claim to say nothing of miracles. . . . The prophet said: 'I am 424
the apostle of God to you and the sign that I speak the truth is that none will successfully compete with me in my claim'. . . .

I do not say that none will contradict him but that none will rival his challenge and claim. . . . We do not find that any prophet's

[1] I fail to see the application of this argument to the rain-maker, wizard, &c. But see the further discussion on p. 138.

[2] *wal-ta'atti* must be read, though there is no MS. authority for that punctuation.

The Brahmans and Ṣābi'ans argue that all assertions are true or false. Does the truth reside in the message itself or in some proof (*dalīl*) conjoined with it? If the prophet, of human species, could produce a miracle we could. If he could not, then it was due to God's power. So either it was an ordinary act, not peculiar to the preacher, and so no proof; or an act contrary to nature: but how could that prove his veracity? . . . Such an act must be joined to the
418 message itself and there may be other causes for such a conjunction. Therefore a miracle is no proof. . . . How can the preacher require God to perform an act, which is dependent on His will, at a given time? . . . Your own prophet says, 'Signs are the prerogative of God: but what will make you understand that if the signs come they will not believe?' (6. 109). Many a prophet when asked for a sign has failed to produce it at the time. But if the production of a sign at one time is a proof of veracity, failure to produce it at another must be proof of falsehood. . . .

Again, if the audience asks for delay on the ground that they have no intuitive knowledge of the sender much less of the apostle . . . must
419 the prophet grant them time for reflection? If he does not he wrongs them, . . . because knowledge can only come from thought (*naẓar*); and thought demands time. . . . Moreover, some people require longer than others for reflection, and if he returns to them too soon he may be told to go away again. . . .

How, too, does a prophet know that God or an angelic intermediary speaks to him? Or how does the angel know that it is God who has ordered him to speak?

420 We utterly deny your stories of the prophets such as turning a rod into a serpent, raising the dead, cleaving the moon, &c. Such things are utterly impossible. What proof is there that they happened? Again, why do you deny that some of these unusual occurrences are due to the special properties of things, e.g. minerals. A man, without any religion, can produce rain by beating stones together, and wind by certain movements. Again, sorcery, astrology, enchantment, the science of talismans, and the worship of spirits and the heavenly bodies are well-known sciences which produce miraculous wonders. How do you know that the preacher has not employed such means as these? Miracles are no proof of the truth of preaching: they merely indicate the power of the doer. Even if they accompany preaching they are no proof of its truth any more than if they accompanied any other act or assertion. You admit that miracles were performed by Him who claimed to be God. But that does not prove that His claim was true.

The Orthodox argued that it had been proved that God was the

of an eye.'[1] The third impress rests on this state, which may be extended to life's end. . . .

He who listens to the admonitions of the law has his breast opened and receives light from his Lord. That is *sharḥ*. He who wilfully shuts his eyes to God's signs lives in darkness because he has sealed his mind.[2] That is *ṭab'* and *khatm*. But God sets his seal (*ṭaba'a*) on the darkness because of his unbelief; cf. *Sur*. 2. 6. Sometimes the sealing and the individual nature are due to native hardness from his original *fiṭra*;[3] sometimes it is the recompense of his unbelief. . . . In fine, he who trusts in himself is in a state of *khidhlān*, while he who trusts himself to God's might is in a state of *taufīq*. . . .

Much the same may be said of 'favour' and 'sustenance'. You can 415
take a universal view and say that every blessing of man in this life
and the next is a divine favour, and that 'sustenance' is everything
edible, whether clean or unclean food. . . . Or you can take a particular
view and say that favour is that which has a praiseworthy result and
is confined to religion; cf. *Sur*. 23. 57; and 'sustenance' is really that
which the law permits; cf. *Sur*. 2. 255, noting that alms may not be
given from forbidden things. . . . Both views are right in their way. . . . 416
Sustenance determines the term of life. Every phenomenon has an
end; the lives of animals are not peculiar in this respect. If God
wills a thing to end at a certain time it does so end, and none can add
to its sustenance or diminish it. . . .

Some say that two decrees are written in the preserved tablet, one absolute as to term of life (*ajal*) and 'sustenance', the other conditional so that if a man does one thing they are increased and if he does another they are diminished; but see *Sur*. 35.12 and 57. 22.

CHAPTER XIX

THE PROOF OF PROPHECY, OF THE REALITY OF MIRACLES, AND THAT THE PROPHETS MUST NEEDS BE IMPECCABLE.

BRAHMANS and Ṣābi'ans hold that prophecy is impossible intellec- 417
tually. Mu'tazila and Shī'a hold that a rational view of divine grace makes prophecy a necessity. Ash'arites and Sunnīs hold that it is an intellectual possibility and an actual phenomenon. . . .

[1] Cf. Bahā' al-Dīn al-'Āmilī, *Mikhlāt*, Cairo, 1317, 129. 2, where many such prayers are collected.

[2] *Ṭab'* is evidently to be taken as a synonym of *khatm*; otherwise one would be tempted to see Avicenna's influence. By *Ṭab'* Avicenna (*Ḥudūd* 13) means specific nature—the nature of the species, not that of the individual *ṭabī'a*.

[3] This word has already been rendered 'natural religion'. Later writers identified it with Islam. Here it means 'nature'. The philosophers use it of the untrained natural use of the intelligence.

lutf, (which) warns the wise against heedlessness, leads them to know God,[1] explains laws, distinguishes between forbidden and allowed. This having been done . . . man does not need renewed *taufīq* for every act: *taufīq* is universal and precedes action.

Khidhlān is inconceivable of God in the sense of leading astray and shutting the door and veiling men's minds, because divine law would thereby be made useless and punishment would be an injustice.

412 The Ash'ariyya. *Taufīq* and *khidhlān* stand in the same relation to God. *Taufīq* is the creation of special power to obey and to choose to obey. It is renewed moment by moment. Every act has a special power, and the power (will) to obey is proper to it rather than to disobedience. Thus *taufīq* is the creation of power convenient to the action and *khidhlān* is the creation of power to disobey. As to the signs (to which the Mu'tazila appeal) their relation to the 'aided' (*muwaffaq*) and the 'abandoned' is the same. Power convenient to opposites like good and evil would be *taufīq* in relation to good, and *khidhlān* in relation to evil.

The middle course. *Taufīq* is both universal and particular. It is given to all men and to particular individuals. All creatures come within the scope of God's grace, which is shown in the indications (of his uniqueness); in the power to infer the same; in the sending of apostles; and in making the path (to Him) easy so that man can have no argument against God. Particular individuals come within the scope of God's grace which is peculiar to those who know God's guidance, and that He wills uprightness. Beginning from the perfect poise of man's nature the forms that God's grace takes are innumerable. . . . There is the first prenatal impress of happiness or misery;
413 cf. the apostolic tradition, 'He who is (to be) blessed is blessed in his mother's womb'. Education and environment sometimes upset the natural poise for better or for worse. The second impress is from natural religion (*fiṭra*) and seduction. As tradition says, 'God created men with knowledge of Himself, but the devils beguiled them from it'. And, 'Every child has natural religion: his parents make him Jew, Christian, or Parsī'. Man's adult independence and mature intelligence need great support from *taufīq*. This is where men stumble and God's *taufīq* is shown in that He does not let a man rely on his own independence and unfettered will (*istibdād*). *Khidhlān* means that God does leave him to trust in himself and in his own resources: that is why the cry 'There is no might and no strength save in God' is obligatory at all times. . . . Early manhood fosters the animal
414 passions such as anger and desire; cf. *Sur.* 16. 53 and 28. 14. . . . The prophet used to say, 'O Lord leave me not to myself for the twinkling

[1] *Sc.* intimately, not *'ilm* merely.

Let us suppose that there were two infants: the first God cut off prematurely because He knew that he would become an infidel and perish eternally, so that the salutary in his case was premature death; ... the second he allowed to reach manhood and incur the obligation of divine service and he became an infidel and said: 'Why, O Lord, did you not slay me in youth as you did my brother, so that I had not incurred obligation and eternal punishment?' Or, take two other 410
children: one the son of an infidel, one dying early, God knowing that if he lived he would believe and do right; he would say: 'Why didst thou not spare me so that I might have believed and earned an eternal reward?': the other the son of a Muslim who became an infidel.[1] ...

In fine to say that the salutary and the best must be done (by God) would necessitate the death of the infants that God knows will grow into infidels, so that there would not be an infidel in the world; and conversely it would necessitate the preservation of those whom God knows will become believers, so that the world would contain nothing but believers! The doctrine of utility does not fit the facts. As to 'the best' it can be bettered *ad infinitum*. ...

The Mu'tazila held views on the subject of pain contrary to al-Ash'arī's. Nothing happens that is not decreed by God. If miseries befall men they are to be judged good, whether they happen spontaneously or by divine compulsion[2] without the assumption of antecedent deserts. ... God does as He pleases whether the sufferer is innocent or not. ... The problem of innocent suffering is one that we 411
all desire to have solved. ... Nevertheless, some evils like scarification and perseverance in taking medicine have their place. ... We often see children and lunatics suffering, and to suppose that the principle of retribution applies to them is to make matters worse.[3] But God is omnipotent in grace and recompense and knows that suffering is salutary. He does what He pleases.

As to Divine Grace we shall find the truth midway between the extreme views of the Mu'tazila and Ash'arites.

The Mu'tazila. *Taufīq* is the manifestation of signs in God's creation which point to His Oneness. The production of intellect, hearing, and sight, the sending of apostles and revealed books is

[1] These are variants of the familiar story of al-Ash'arī's dispute with his master al-Jubbā'ī which is said to have led to his breaking with him. See Ibn Khallikān, *Vita*, 618, and the *Mawāqif*, 150, &c.

[2] The rendering of P. (*jabran*) must be right. For *ibtidāan* in the sense given, cf. Avicenna's *Najāt*, p. 94, l. 1.

[3] This passage is difficult. If we could read *gharaḍ* for *'auḍ*, the meaning might well be 'to postulate a purpose in inflicting pain upon them makes matters worse'.

ecclesiastical sanction. They are but subjective deductions from this world carried over to the next. In reality these people are anthropomorphists so far as God's actions are concerned.

The Ash'ariyya replied that if there was an analogy between our
407 actions and God's actions we ought always to seek the salutary and the best, but human weakness often prevented men. Therefore the analogy broke down. They cannot say that Hell is best for some people, for if God slew them, or bereft them of reason and ended their punishment, it would be better for them. Indeed, if He pardoned and released them from Hell, seeing that He does not suffer from their wickedness, it would be better still for them. Again, if God is bound to do the best, He does not deserve praise or thanks for doing it. . . . Or is the respite given to Satan good for him or mankind? Or allowing the prophet to die? . . . Again, if God knew that premature death
408 would save a potential sinner from Hell . . . how can your thesis be upheld?

The popular idea of the meaning of *taklīf* is utility (*ṣalāḥ*)[1] and guidance (*ta'rīḍ*) to the highest degree, which can only be attained by works, so God purposed ill to those he endowed with intellect and responsibility when He knew (beforehand) that they would perish! Wisdom demands that His knowledge should restrain Him from wishing to do so. . . . No father would give his son money to engage in commerce if he knew that he would lose it; or hand him a sword to fight an enemy if he knew that he would kill himself, and the sword would go to the enemy. If he did he would be responsible for the death of his son!

It follows from Mu'tazilite teaching that if God knew that a people would be disobedient to His commands through an apostle, His knowledge would restrain Him from willing their performance. If He knew that men would disbelieve and perish, their well-being would turn Him from His wish. It is as though one let down a rope to a drowning man, knowing that he would strangle himself with it. . . .

409 It is popularly held that God can bestow grace just as easily as reward (for effort), so what is the object of guiding men to miseries? They (the Mu'tazila) replied that it is better to discharge one's obligations than to be forgiven for failure to discharge them. But this shows ignorance of God. . . . If He had created men and put them in paradise, that would have been good; or if He had created them in the world and then caused their death without a religious obligation that would have been good; or if He had made them responsible to Him and withdrawn His grace would they not have become more energetic and earned a greater reward? So why did He not do that?

[1] *V.l. istiṣlāḥ.*

Retort. What wisdom and what erudition! It comes to this that God's wisdom in creating the universe is to result in man's pleasure in the reward that he gets for his work being greater than his pleasure in grace that demanded no exertion. Thus we have:

The object of creation is inductive proof (of God's existence). The object of induction is the attainment of knowledge (of God). The object of knowledge is reward. The object of reward is the attainment of a distinction between the pleasures of recompense and gift.

Therefore the ultimate object of a vast creation is not an object of an intelligent person! Could not the Creator create a pleasure by grace greater than a pleasure earned, seeing that all pleasures are His creation? . . .

The truth is that the question *Why* cannot be applied to the 404
Creator's substance or qualities or doings, so that no answer need be found. . . . 'He cannot be asked about what He does, but *they* will be asked.' *Sur.* 2. 23.

The Mu'tazila fall into two parties. Those of Baghdad said that 405
philosophically God was bound to do the best for created responsible beings in providing the greatest possible powers of mind and body. All man's afflictions of every kind . . . were the best for him—even eternal punishment was the salutary and (indeed) the best, for if men were released from Hell they would return to forbidden paths. . . . Those of Baṣra held that creation was a result of grace and favour, without any obligation on God, but if He created intelligent beings and made them responsible to Him He was bound to remove their weaknesses and do the very best for them.

The Mu'tazila maintained that both parties were right because the Creator was wise, and a wise man does not do anything which can be called in question and must be proved. . . . He confers power commensurate with obligation. True power rests in perfect capacity for action, and the purpose of the action is not fulfilled till its reward is conferred. Thus the fundamental purpose of creation and human responsibility is the salutary . . . the highest possible degree of every- 406
thing salutary is the best. . . . Everything that is free from corruption is called salutary, namely that which makes for good in the constitution of the world in the preservation of species in this world, and that which leads to everlasting happiness in the next. The best is of two kinds, namely, that which is nearest to absolute good is 'the best', and grace is the making easy of the good which is the act that God knows a man will obediently perform. In that which is decreed by God there is no grace or act which would make infidels believe. . . .

But these definitions of the Mu'tazila have no intellectual or

The Mu'tazila argued that, it being established that God was wise and that a wise man . . . does not act without purpose, God must have a purpose and desire the good. Advantage may accrue to the agent if he needs it—and God does not—or to another. . . . He who
401 saves a drowning man does not always reap advantage or expect praise or reward. We find somewhere the words 'I have not created men to make a profit on them, but I have created them that they may make a profit on Me'. Wisdom in creation is manifest to the reason and vouched for by revelation (*sam'*). Reason testifies that the wisdom in creation is the manifestation of signs by which God's uniqueness can be inferred, and He can be known and worshipped, and an eternal reward be granted (to men). For revelation see *Sur.* 45. 31, &c. Some savants averred that the first thing created must have been intelligent and reasoning, because to create a thing without some one to perceive its relation to God would be folly. . . . Our position is not inconsistent with God's independence of creation: it rather establishes its perfection. Perfect independence is only known through every rational being's need of it, and only the rational knows the rational's need.

The Orthodox. Granted that the wise orders and perfectly arranges
402 his work and that it is only wisely conceived if it is executed in accordance with his knowledge, and if it does so happen it is not by chance. What do you mean by saying God must have a purpose and desire the good? By 'purpose' and 'utility' you mean gaining an advantage or avoiding harm. . . . But the Omnipotent is transcendent above all this. . . . If you mean the advantage of others, what is absolute advantage and utility in the creation of the world if, as you say, it was in order that 'God's uniqueness might be inferred from the existence of the indications thereof'? If God's actions have a purpose their results cannot be partial, otherwise ignorance or impotence would be ascribable to Him. Such a purpose as you suppose in the creation of the world obviously was not achieved, whether we suppose that in the beginning the world contained few or many wise men. If (the fulfilment of) purpose depends on another's choice it is bound to be opposed and cannot be achieved unconditionally. If God had created men without the guidance of intelligence and revelation and left them to follow their own devices they would have done as they pleased and God would not have suffered loss.
403 Birds and beasts do as they please, so why should men be singled out for discipline?

The Mu'tazila replied: So that men might obey and be rewarded; for the delights of recompense will be greater than would be the delight in (divine) grace and generosity.

nor can anything incite Him to create for the sake of the creature. His activity (*ṣanʿ*) is the cause of everything, and His activity has no cause.

The Muʿtazila argued that a wise man only does a thing for a wise purpose; and action without purpose is useless folly. . . . The wise acts for his own advantage or to profit some one else. . . . Since God is exalted above profit obviously He must act for the profit of 398
others, and all His acts must be salutary. They differed as to whether He must do what is best, some arguing that the best could be bettered *ad infinitum*.

The philosophers argued that the Necessary Existent's acts could not have a cause. Actions proceeded from the primal principles which depended on the Active Intellect. It originated the intellect through its necessary consequences and by means of it originated everything else. . . . Thus only can the existence of the Necessary Existent be conceived. . . . Profit may consist of a recompense of the same nature, e.g. money for money; or of a different nature, e.g. a reputation for liberality: but this is compensation not generosity, while the first is (customary) behaviour and not *inʿām*. Generosity and favour are the giving of what is fitting without recompense or purpose. The First (cause) conferred existence[1] on all phenomena without any necessity or need or caution[2] . . . as was fitting. . . .

The orthodox argued that if, as has been proved, the Creator is 399
absolutely independent, He needs nothing. . . . He does not sell His favours nor burden His gifts with demands for thanks. If He did anything for a motive He would be dependent, not self-sufficient. One man's meat is another man's poison, so that universal and par- 400
ticular advantage . . . are in sharp opposition. . . . We do not deny that God's acts embrace good, and work towards utility, and that He did not create the world for destruction, but the point is that it is not an expected advantage or an anticipated good which prompts Him to action; He is without a prompter. There is a difference between a good consequence following divine operation, and attributing good and utility to the disposition of those acts, just as there is a necessary difference between a perfection which necessitates a thing's existence and one which merely evokes it. The former is an excellence like an inseparable attribute; the latter an excellence like a provocative cause.

efficient grace (*la gracia eficaz*). His *gracia suficiente* corresponds to Ibn Ḥazm's *hudā*. Al-Baghdādī (d. 429) uses *hidāya* to cover both efficient and sufficient grace, explaining, however, the difference between them. Uṣūl al-Dīn, 140.

[1] *V.l.* 'generosity'.

[2] The reading is doubtful: it may be *zīnatin*, lit. 'ornament'; cf. l. 6 of the Arabic text.

and an experiment which cannot be reproduced in every detail is useless as a guide. . . . The peculiar properties of things often contradict the results of experiment. . . . According to them these properties come from the emanation of the universal soul on the quiddities of things. . . . The complexity of things makes us posit a person with knowledge of the stars and what lies beyond them so that He sees everything as a single form. . . .

395 Reply to the Transmigrationists. . . . You say there is a reward for every work. Do the works end in pure reward, and do the rewards begin from pure work? If you say there is an infinite chain there is a vicious circle, for if there was no work except as a reward and no reward except for a work then there was no work and no reward at all! The reward's being a reward rests on a precedent work, and work being work rests on a precedent reward. . . . Therefore you must begin with a primary work which is not a reward and end with a reward which is not for a work, which is exactly our position.

They were asked: What is the highest rank of the good and the lowest of the bad? to which they replied, 'Angels and prophets, and devils and jinn'. The question was then posed: Supposing a prophet killed a snake what would his reward be, seeing that there is no rank above him? Also if a jinnī killed a prophet what would his punishment be as he is already in the lowest rank? You would have to let the noblest and the basest deeds go unrequited.

396 Transmigration is impossible, because every constitution (*mizāj*) is prepared to receive its appropriate form from the Giver of Forms. If it received that form, and the form of a soul that had been promoted joined it, there would needs be two souls in one body, and that is ridiculous.

CHAPTER XVIII

397 A REFUTATION OF THE ASSERTION (*a*) THAT THE ACTS OF GOD HAVE A PURPOSE OR A CAUSE; (*b*) OF UTILITY IN GOD'S ACTS (*ṣalāḥ*), AND THAT HE MUST DO WHAT IS BEST (*aṣlaḥ*) AND BESTOW SUFFICIENT GRACE (*luṭf*) UPON HIS CREATURES. THE MEANING OF THE TERMS *taufīq* EFFICIENT GRACE;[1] *khidhlān* ABANDONING; *sharḥ* OPENING, AND *khatm* SHUTTING OF THE MIND; *ṭab'* SEALING; *ni'ma*, FAVOUR; *shukr* KINDNESS; *ajal* FIXED TERM; AND *rizq* SUSTENANCE.

THE orthodox view is that no final cause prompted God to create the universe, because He cannot profit or suffer harm from anything,

[1] I have followed the distinguished lead of Professor Asín in rendering *taufīq* by

though they were a reward and return for favours. The innumerable benefits of God cannot be recompensed. To make the attempt is unbelief. If the idea is to profit God as the thanker is profited that too is unbelief. If the favour is beyond comparison and recompense, and the beneficent above profit and loss how can thanks be commendable? Thanks only profit the thanker if they are offered with the consent of the thanked. If his consent is only known by revelation then thanks are only commendable through the law. However, men grow up in the ways of the sacred law, perceiving that thanksgiving is approved by religious people and think that the intellect unsupported decrees its suitability.

Reply to the philosophers' contention that existence comprises good, and evil, and a mixture of both. According to you every existent thing is good, and evil is only to be predicated of the non-entity. But on this basis your argument is unsound, for if existence comprises the good then existence comprises existence! Then how can existence comprise the non-existent? . . .

Suppose the question to be about matters with which the law deals, then good and evil are intended by the noble and the base. You have helped us in the assertion that immediate and discursive knowledge cannot arrive at a judgement of the character of actions 392
because opinions differ with time and place. . . . The point at issue between us is whether knowledge, the goal of the wise, is to be rewarded by God and ignorance punished. . . .

They said that eternal happiness or misery was the lot of the wise and ignorant soul respectively just as physical well-being followed the drinking of medicine and painful sickness the drinking of poison.

Answer. In that case the soul's happiness depends upon the attaining of the faculties of knowledge and the use of it, and only after great travail does it arrive at premisses and understand how to attain its object by search. . . . Human nature is unequal to the task. The intellectual difficulty is so great that the wise man halts lest he should take the path which leads to ignorance and its miseries.[1] . . .

Reply to the Ṣābians. We will admit that the stars exert influence 393
on the noble and the base in sublunar bodies but only as created things themselves.[2] The point at issue is the command. It cannot be 394
doubted that God has given positive and negative commandments, and men will be judged in the next life in accordance therewith.

Yet we cannot arrive at this knowledge . . . without revelation. . . . We do not agree that reason always knows what is helpful or harmful in things, for the method of scientists and physicians is experiment,

[1] Here follows the argument of the potential and the actual and the external agent which brings the change about.

[2] *min ḥaithu'l-khilqa.*

good and evil cannot be settled by the usage of men but only by divine law. . . .

To deal with the accusation that we have destroyed intelligible ideas in jurisprudence. . . . Suppose a man killed another and reason were called upon to judge of different theories as to what ought to be done, viz. (1) The man ought to be killed in retaliation and as a warning to the violent. Thus the race would be preserved and anger controlled. . . . (2) It is meeting destruction with destruction and enmity with enmity and the dead is not brought to life by killing the slayer. If the race is preserved by such means in a problematical future, in the present retaliation destroys an actual life.

388 But reason will inquire whether there are other considerations than humanity. . . . Here revelation relieves its perplexity by stating from ideal principles (*ma'ānī*) what is incumbent on man. . . .

If good and evil and the moral categories of actions were mental properties of individuals or of works it would be inconceivable that the law should call one thing good and another evil, and the abrogation of laws so that the forbidden became the permitted and vice
389 versa would be inconceivable. . . . The law of marriage in the code of our father Adam is in opposition to the law of marriage of our prophet Muḥammad. Often this kind of case can be explained thus: wine is forbidden, a dog is unclean, because of (a property in) itself, whereas another thing may be forbidden because of something else. Laws take the place of intellectual properties and are related legally to individual things and to works. Good and evil in truth and falsehood is like the permitted and the forbidden in fornication and marriage, and like the possible and the disallowed in buying and usury.[1] . . .

390 Al-Isfarā'inī said that thanks tired the thanker and the thanked was none the better so there was no point in giving thanks. . . .

Objection. Thanks profit the thanker and do no harm to the thanked, so they ought to be given because the advantage of them outweighs the disadvantage.

Al-Isfarā'inī replied that they might harm the thanker because he met the multitude of God's kindnesses with his puny thanks. There can be no doubt that if a man receives many benefits great and small, and chooses to offer thanks for the small, that is imputed to him as culpable folly.

Objection. The thanker does not confine his thanks to particular blessings or the least of them. He includes them all though he may mention one to cover all.

391 Al-Isfarā'inī. It is unbelief[2] to confront favours with thanks as

[1] I.e. the act itself does not determine the character of the action.

[2] Or, ingratitude. The second is the primary, the first the more common, meaning.

because he is unaffected by man's obedience or disobedience. . . . 384
As He began by showing kindness so His omnipotence is gracious continually. How should He impose a painful service on man in this life to reward him in the next? If He were to give him free rein so that he did what he pleased and went after sinful lusts, and then lavished gifts upon him, would not that be more pleasing to men, and evil in the sight of the wise? . . .

We challenge the adversary to produce an instance (*wajh*) of (the notion of) good in the root of religious obligation. . . . Good and evil, advantage and disadvantage . . . are not to be ascribed to the Law-giver (*mukallif*) though the ideas may be. He is able to shower his benefits upon men without a precedent law (*taklīf*). He could either lay a law upon them with positive and negative commands and reward or punish them according to their works; or give them no law and no recompense but continually favour them as he did in the beginning.

Reason is at a loss to decide such questions. . . . The divine com- 385
mand is mere subjectivity, because no attribute by which God commands can be referred to His essence. But He is a Knower, Willer, and Maker of the command as He is the maker of creation. Reason recognizes Him according to this description,[1] but cannot possibly know that He lays commands on men. All that reason can attain is a knowledge of a description which cannot include commandments, so how can it know that God wants an obedience which will be rewarded. . . . There can be no obedience when there is no command and no prophet. . . . He who denies that there is an eternal command cannot assert that an obligation rests on man or that his actions are
good or bad. This involves a denial of a revealed law which was 386
confirmed miraculously. . . . He who denies God's speech has denied (the reality) of men's works and is a Compulsionist (*Jabriyya*). . . . He who denies that men 'acquire' works has denied God's speech and is a *Qadarī*, i.e. he has (asserted)[2] that both God and man have power. . . .

To return to the case of the two disputants.[3] . . . Does the one who hits upon the truth deserve an everlasting reward? . . . An unskilled person who dives to the bottom of the sea in search of pearls at the risk of his life may be blamed by his master if he is a slave or fined by the owner if he is a partner. Approval and disapproval, denial and
affirmation, can only result in recourse to a judge whose judgement 387
is sounder than the disputants' so that he can settle the case. Thus

[1] Namely that He is a knower, willer, and maker.
[2] The argument seems to require the insertion of some such word as *athbata*.
[3] *V.s.*, p. 120 f.

and so on. Acts like the rescue of the drowning must be judged on
380 this basis, for drowning itself is approved by God, though we regard it as evil; and if rescuing were good drowning would necessarily be bad. There is a hidden purpose in the destruction of mortals which we cannot understand. . . .

With regard to the intellectual aspect of the disputation one man's state is knowledge, the other's is ignorance. You cannot argue that God must reward or punish them on that basis. We do not know God's judgement on the matter in question. . . . Knowledge is laudable in itself . . . and ignorance is blameworthy.

381 As to their objection that what is good in reason is good in wisdom, so wisdom is incumbent on God, not by way of religious law,[1] we reply that we mean by wisdom that an event occurs according to (fore)knowledge, apart from any advantage or aim. None incites the originator of actions to do what He does. Were there such a being he would be greater than God. . . . The wise is He who acts according to His knowledge. The ordered universe is evidence of knowledge. If any one else does something he thinks worthy of commendation without the permission of the divine King there is no philosophical reason why he should be rewarded. God is not profited thereby. So far as He is concerned action and inaction are alike.

Objection. If God does not profit the agent does. . . . Moreover,
382 gratitude, praise, and devotion are actions which reason asserts are commendable. . . .

Answer. Custom is not a safe guide. . . . Gratitude and ingratitude are alike to him who is neither hurt nor helped thereby. Gratitude does not earn the right to further bounty. . . . It is a duty incumbent on man, and God is not bound to reward it. If any one spent his whole life in giving thanks for the preservation of one limb he would fall short of his duty; for if he compared his paltry gratitude with the munificence of God how could he be counted abundantly grateful? . . .

'Necessity' in reference to God is unintelligible. It is impossible to say that man deserves anything from God, because he[2] is always being overwhelmed by God's kindness.[3] . . .

383 If gratitude is to be the ground of commendation then the gratitude should be commensurate with the kindness, but a mutual recompense between the eternal and the creature of a moment is inconceivable. What holds one way holds the other, so that man cannot claim to 'deserve' anything of God.

God's 'deserving' of his creatures is not a reasonable tenet,[4]

[1] The MSS. differ considerably among themselves, none of them agreeing with the original objection. [2] The Oxford MS. is almost certainly wrong here.
[3] The author nobly develops this theme. [4] See note 2.

all intelligibles and universal good, wisdom demands . . . that there should be a law urging men to faith in the unseen in general, and guiding them to the best things in this world and the next in particular. . . . Such a law must be accompanied by signs of its heavenly origin, and must speak to men according to the capacity of their understanding; . . . cf. 16. 126. They said that the Muʿtazila were wrong in making good and evil essential properties of works. They ought to affirm that of knowledge and ignorance, because works differ with persons and times, and have no properties which permanently adhere to them. The Ashʿariyya, too, were wrong in divorcing them from knowledge which in its species is not-culpable, and from ignorance which in its species is not-laudable, seeing that eternal weal or woe are exclusively confined to them. Works help or 377
hinder accidentally, not essentially. . . .

The Ṣābians added that things in the lower world were dependent on the influence of the stars and the spiritual forces which govern the stars. . . . One man was as good as another and no man of sound intelligence needed any one to lay down what was good or evil (cf. *Sur*. 23. 24). We can infer from the nature of things whether they are good or harmful, just as we can judge whether works are good or bad. We do not need a lawgiver (*Sur*. 24. 6).

The Transmigrationists. The human race has a kind of choice in 378
its actions and . . . by reason is lifted above the animal order. If man's actions are worthy of humanity he is raised to the rank of angels or prophets. If his actions are bestial he is reduced to the rank of beasts or lower still. He is for ever working recompense or being recompensed for his works . . . so he does not need any one or any law or reason to pronounce on the character of his works. . . . Sometimes the good and evil are animal manifestations; sometimes among animals they are human acts. There is no future world of rewards and punishments.

The Brahman added: We need neither law nor lawgiver. If the prophet's words are intelligible, reason makes us independent of them: if they are unintelligible, they are not to be accepted.

Answer to the Muʿtazila. It is not necessary that a man should 379
choose truth as against falsehood as the means of gaining his object. If he does adopt truth it is because of impulse, custom, or purpose urging him thereto. . . .

As to the disputants before the days of Islam we agree, but the question is: Must God reward or punish them respectively? We cannot say, because we have no authoritative information. . . . We see that there are many things of which we disapprove but God does not disapprove, like the sufferings of the innocent, the destruction of crops,

Objection.[1] If a man could attain his object by truth or falsehood equally well, it would be better that he should choose truth as his means, so were it not that falsehood was a quality to be shunned he would not have preferred the truth. This is the duty of one who has never heard of Islam or denies codes, so that there is no need of religious obligation. Thus we find that intelligent people think well of saving a drowning man, and look down on injustice and enmity.
374 Suppose that two sages were disputing before Islam, one affirming and the other denying a proposition. They would define truth and falsehood. Then one would deny the assertion of his fellow, inviting disapproval of it, and reassert his own position with a demand for its approval, until they passed from words to blows. Each would accuse his fellow of ignorance, and invite him to accept his own thesis. Now if good and evil were entirely to be avoided there could be no dispute, and assertion and denial would be impossible.[2] . . . The good in reason is the good in theology; and what is good in wisdom is necessitated by wisdom, not by religious obligation, so that nothing is incumbent on God by way of religious obligation, but He must in respect of wisdom settle and administer (all things).

If we abolish the categories of good and evil from men's works and refer them to the code, then vain are the ideas that we extract from the roots of jurisprudence. You have lost all power to compare[3]
375 words and actions, and you cannot assert the why and the wherefore, because deeds (on your own showing) have no character of their own. . . . Thus you have destroyed law altogether.

The philosophers. . . . Being embraces good and evil, and a mixture of both. Pure good is the desire of reason . . . pure evil is essentially to be shunned by reason. . . . No intelligent person doubts that knowledge . . . is good, laudable, and to be sought for, while evil is the reverse. All that the reason desires is approved by the wise: all that it shuns is disapproved by all. . . . A sound nature incites a man to attain the approved and reject the disapproved, whether law or lawgiver impel him thereto or not. Therefore the . . . moral qualities self-control, generosity, bravery, and courage are praiseworthy in deed, and their opposites are disapproved in practice.[4] Man's perception lies in the soul's effort to perfect true knowledge and good works in imitation of God and the angels.[5] . . . The only purpose of laws is to confirm what reason holds; not to present anything con-
376 trary to it. . . . Since particular intelligences are incapable of grasping

[1] The answer on p. 378 makes it plain that the Mu'tazila are speaking.

[2] Men would not fight for truth against falsehood unless they believed that it was right.

[3] *qiyās* was, of course, one of the 'roots' of the law.

[4] *v.l.*

[5] Lit. 'spiritual beings of the heavenly world'.

CHAPTER XVII

CONCERNING WHAT IS TO BE CONSIDERED HONOURABLE AND WHAT 370
BASE, SHOWING THAT REASON MAKES NOTHING INCUMBENT ON GOD, AND THAT NOTHING WAS INCUMBENT ON MEN BEFORE THE COMING OF THE SACRED LAW

THE orthodox view is that reason does not determine what is base or honourable. . . . Men's actions are not intrinsically good or bad so that they earn God's reward or punishment. . . . The good is what the code approves, and the bad what it condemns. . . .

Dualists, Brahmans, Khārijites, and others, take the opposite 371
view. . . . The code gives information about good or bad actions; it does not establish them as such. . . . Reason perceives the good or the bad immediately and by discursive reasoning. . . . This is the foundation of their theory that God must do what is best, of grace, and recompense.

Al-Ash'arī distinguished between the getting of a knowledge of God through reason, and its necessarily coming that way. All knowledge comes by reason, said he, but revelation makes it incumbent on men. Our object is to deny that the reason imposes religious obligation, not to deny its rational results.

The orthodox said: If we suppose that a man could be created with
a perfect intelligence uninfluenced by any teaching of parents or of 372
codes, and then confronted with two propositions: (*a*) two are more than one; and (*b*) a lie is evil in the sense that it deserves God's censure, it cannot be doubted that he would accept the first and hesitate over the second. He is not certain that God is injured by a lie or profited by the truth, for both propositions are in one case so far as responsibility (*taklīf*) is concerned, and he cannot give one more weight than the other by the exercise of intelligence alone.

Truth and falsehood are essentially similar. . . . Truth is a statement of what is; falsehood is a statement contrary to what is. There is no question of their being good or evil in their essential attributes. . . . Some true reports are culpable like the statement that a prophet fled from an evil person, while some false reports are commendable like a denial of the foregoing. . . . The definition of falsehood contains no mention of its being evil. . . .

Their only remaining argument is an appeal to custom. Men call the 373
injurious evil, and the profitable good, and we admit the propriety of this; but these categories change in different ages and peoples: some think right what others deem wrong, e.g. the killing of an animal. We say that it is the law which makes a thing right or wrong.

367 Thus are we to think that Moses heard the speech of God. Messages (*risālāt*) come through apostles (*rusul*); speech without an intermediary, but from behind a veil. The speech of God is audible with our hearing, read with our tongues, preserved in our breasts.

Al-Ash'arī took as his authority for the possibility of the vision of God Moses' request: 'O my Lord show me! Let me look at Thee' (7. 139) and the Lord's answer 'Thou shalt not see me'. . . . Now did Moses know that God could be seen, or was he ignorant on the subject? If he was ignorant his knowledge of God ill befitted the dignity of a prophet; if he did know that it was a possibility then his knowledge agreed with the fact and his request was for the possible not for the impossible. The reply, 'Thou shalt not see me', equally points to the possibility, for God does not say 'I am not visible' but He asserts impotence or lack of vision on the part of the seer, saying 'But look at the mountain, for if it stays in its place thou shalt see me'. If the mountain in its massive strength could not support the revelation of God how could mortal vision? Thus the impediment[1] is linked to a possibility and the impediment is referred to the weak-
368 ness of the instrument not to impossibility itself. . . . Thus the vision is established as possible.

If it is objected that *lan* is to make the negative perpetual that is absurd, first because *lan* is corroborative, not perpetual, for does He not say in 18. 66 'thou wilt not (*lan*) have patience with me' a possibility; and secondly because if it marked perpetuity it would not indicate the impediment to the possibility, but the impediment to the occurrence of the possible. . . .

369 Another text on which al-Ash'arī seized was (75. 22), 'Faces on that day shall be beautiful, looking at their Lord.'

[Shahrastānī] This question is a matter of scriptural attestation (*sam'iyya*), and thus there can be no doubt that there must be a vision of God. We have indicated the intellectual difficulties of the problem. The mind cannot rest entirely at ease as to the necessity of the vision, nor advance to a position in which intellectual difficulties are not felt.

On the whole it is best to regard the *visio Dei* as a matter of scriptural attestation, in which case the story of Moses is the *locus classicus*; but God knows best what is true.

[1] Impediment is a technical term for a condition which if it exists prevents something else occurring; but if it does not exist neither prevents nor permits its occurrence.

As to (2) it may apply to al-Ash'arī's school but the Qāḍī Abū Bakr, 362
who is my guide in this matter, held the theory of states so that the objection falls to the ground. . . .

As to (3) . . . A man sees a person afar off but he cannot tell what 363
his colour or shape is; afterwards these become plain. Therefore colour and shape are not the same as body to the sight. What is it which unites these in perception? . . .

As to (4) we reply that existence in time cannot be the valid cause 364
either on your arguing or ours. For some accidents are not visible, and if existence in time were the cause of a thing being visible everything that existed in time would be visible. With al-Ash'arī the existing in time is an existence preceded by non-existence. The latter can influence nothing, so only existence remains as the cause (of an object being visible). . . .

As to (5) we say . . . that the five senses have different properties 365
and perceptions and no sense shares in another's peculiar property. None of them is connected with substance and accident in one uniform way, but all of them are connected with accidents. A condition of their connexion is bodily contact except in the case of hearing and seeing. . . .

Scholars differed as to the valid cause of hearing.[1] Some said it was 366
existence; others, existence in relation to the audible being speech. Speech is sometimes a meaning in words, sometimes a psychic utterance. Both can be heard.

We have already asserted that there is a psychic speech which has no language. Similarly we assert that there is a psychic audition without language—sometimes it comes through an intermediary and a veil, but not always. 'No mortal can expect that God will speak to him except by inspiration or from behind a veil, or by sending an apostle' (42. 50). Inspiration, then, is without intermediary and veil, as He says 'He inspired His servant', or as the prophet himself put it 'He blew into my heart' (*v.l.* spirit). Sometimes it came from behind a veil as to Moses, 'And his Lord spake to him'; and sometimes by the intervention of a prophet and a veil as He says 'Or He will send an apostle'.

In fine in this life we understand speech in the soul. Our tongue expresses the meaning; the hearer hears it, and by hearing it reaches his soul. Thus speech reaches the soul by these means. If these means were removed so that the soul could perceive what the reasoning soul contained, a real speech on the part of the speaker could be substantiated and a real hearing on the part of the hearer, and without sound, tongue, or ear.

[1] *sam'*. Hearing a divine message, not ordinary hearing is meant.

connexion, i.e. not affecting, or being affected by, the object of vision. . . .

358 Abū Isḥāq took much the same view save that he called vision a *maʿnā* which neither affects, nor is affected by, the thing seen. It is virtually the same as knowledge, unlike the other senses. . . .

We have shown above that visual perception does not require the junction of rays of light with the object of vision nor the separation of anything from the seer.[1] Therefore there is no question of influence in either direction, so that *maʿnā* is like knowledge or *maʿnā* is a genus of knowledge. Agreement has already been reached on the possibility of our knowing about God. This is as far as we can go in asserting the intellectual possibility of the vision of God.

The Muʿtazila raised five objections:

359 (1) You have found in that which exists a valid cause for vision . . . and if you say that vision is a special knowledge or an idea in the place (*ḥukm*) of knowledge . . . then you have not sought a valid cause for knowledge . . . so why do you seek it for vision? Say either that vision has the same objects as knowledge or that there is no cause and no valid ground for it.

(2) No argument from the *ḥāl* is permissible in your case because you Ashʿarites deny it and refer the categories of the universal and particular, separation and sharing, to mere relationships. . . .

(3) We cannot admit that vision has as its object pure substance and pure accident, . . . since you cannot subtract colour from the substance seen . . . nor can you see all accidents. . . .

360 (4) As the visible is more specific than the knowable and vision is connected with the known according to the attribute of existence so we say that it is connected with the existent according to the attribute of origination. . . .

361 (5) Vision is one of the five senses. Do you say that they are all connected with the existent and existence makes them valid, or that vision is a peculiar property connected with every object? The first involves the heresy that God can be heard, smelt, tasted, and felt—the second it is incumbent on you to demonstrate. That sight does not affect and is not affected by the thing seen is the question in dispute. . . .

The Ashʿariyya replied to (1): We are not alone in seeking a valid cause for vision, for you yourselves find it in colour and that which is subject to colour. We ask what is the common ground for these two categories of substance and accident being visible. It is not in their being substance and accident. . . .

[1] P. has 'the seen'. Avicenna uses the words *ittiṣāl* and *infiṣāl* of the conjunction and opposition respectively of the stars, *Najāt*, 393.

would be seen in its actual size and form. A point of flame whirled rapidly round, the sight 'perceives' as a circle while it is actually only a point; and falling rain is seen as a straight line whereas it is actually circular in form. Thus it is established that the true sense is within, not in the external form.[1]

Sight and hearing differ from the other senses in that their percep- 354
tion is other than that which is impressed on them.[2] All these faculties are prepared to receive the emanation which comes from the Giver of forms, for the sense does not originate perception.

The nearest approach to this theory was al-Ashʿarī's method of separating between hearing and seeing and the other three senses. He made physical contact a condition for these latter and asserted the existence of bodily senses, though he did not attribute them to God. When he realized that hearing and sight had a particular internal relation he hesitated as to whether perception was a particular knowledge or another comprehension[3] in the common sense. On his theory the perception by hearing might reside in the sight, and the seeing
perception in the hearing. It is generally held (*al-qaum*) that they are 355
united in the common sense so that the seen is read and the read is seen. In reality of perception there is no difference and they have one locus. The Muʿtazilite theory of perceptions is confused....

CHAPTER XVI

That the Vision of God is an Intellectual Possibility and a Dogma of Revelation

356

No Muslim has asserted the possibility of vision in the sense that rays from the eye can reach His essence or that the vision is of the senses. Dogmatic theologians differ as to whether vision is a perception beyond knowledge or a special knowledge as mentioned in the preceding chapter. The Muʿtazila, claiming that a human organism is necessary for sight, deny the vision of God absolutely. Al-Ashʿarī asserted that it was possible and must be believed. He hesitated[4] as to whether it was a special cognition, i.e. connected only with an existing thing, or a perception virtually the same as knowledge in its

[1] Here follows the physical theory of hearing which has already been given—see p. 105.
[2] Here follows the theory of taste, smell, and touch.
[3] *Maʿnā*, medium of perception. Ibn Ḥazm, iii. 3 defines *idrāk* as a *maʿnā* added to sight and vision, namely the idea of comprehension which is not in sight and vision. *Idrāk*, he says, is to be denied of God in this world and the next.
[4] This 'hesitation' to which Shahrastānī refers more than once was perhaps to be found in the three monographs which al-Ashʿarī devoted to the subject of the *visio Dei*. See Spitta, p. 66.

Some asserted that all the attributes of perfection are summed up in His being Living, and the defective attributes are denied in the words 'without a defect'. . . . The analogy of the human frame is
348 false, for it would require that the Creator should possess it.

It is remarkable that they carried this analogy so far as to talk of rays of light which are luminous bodies sent forth from the sight to the object of vision . . . and of reflection as in a mirror.

349 Reasons for the absurdity of this view, and also for the view that a form is transferred from the object to the sight.

350 Is perception the perception of a form in the perceiver's sense corresponding to the external form, or is it the perception of the external without an intermediary form in the sense? Is the place of perception the external sense of eye and ear or are they instruments of the common sense in which real sensation resides, so that contraries can be found together therein while perception remains one? Some think that this is knowledge, seeing that it is within: others that it is a perception more specific than knowledge seeing that its perceiver is external. Again are the five perceptions really different so that their difference is in species or is the difference referable to the percepts? . . . This is the question at issue between the Mutakallimūn and the philosophers.

The Mutakallimūn hold that the five senses embrace five different
351 perceptions. . . . A man sees with his sight . . . as he knows with his mind (heart). The seats of vision, hearing, and knowledge are the sight, the ear, and the heart respectively. The difference between knowledge and perception corresponds to the difference in their respective places. . . . Some senses demand a contact, others do not—only the latter can be predicated of God. This is the theory of those who make a distinction between perception and knowledge. Those who hold that perception is knowledge assert that the locus and the reality of them are the same, except Al-Ashʿarī who said that every perception was knowledge but not every knowledge was perception. Perception was a special knowledge demanding an individual percept and having the existent as its object. Existence of the thing perceived is necessary for perception, but knowledge can deal with the non-existent, the necessary, the possible, and the impossible. He hesitated as to whether all the perceptions were special cognitions or (just) perceptions. His followers did not hold that existence was the governing necessity for perceptions, but contact was the necessary condition.

352 The philosophers explain their theory of sight; the lens of the eye; and how it is that large objects at a distance appear small and small objects at hand appear comparatively large. If perception were in the
353 eye and were connected with the object as it actually is, the thing

admitted that the mere being alive was its governing principle. Another condition must be a sound body, and another condition of sight must be light between the seer and the seen and an open space between the hearer and the sound. Smell, touch, and taste require 345
bodily contact, and therefore must be denied of God, while the other two senses require conditions other than life for real perception. . . . Thus your position is untenable.

Al-Ashʿarī said that perceptions, i.e. cognitions as a result of information received and actual vision, were a different genus. . . . Knowledge can be of non-entities, perception cannot. . . . Al-Kaʿbī gave no meaning to perception. . . . Al-Ashʿarī said it was a genus of cognitions. On this theory God hears and sees with two perceptions which are particular cognitions beyond His being Knowing. . . . Those who take the other view say that if knowledge of a thing combines with other knowledge of it and the object of the cognitive process becomes united therein and the two cognitions are equal in the soul's attributes, difference between them is inconceivable.

Yet we do find a difference between knowledge and perception when we see something we have only heard of before . . . and we 346
know that the two genera are different. . . . If a blind man comprehended all that a man with sight comprehends he would obtain all knowledge except the perception. Therefore the perception is additional to knowledge. . . .

Those who will have no analogy drawn from the human frame hold it possible that God should create vision in the mind and knowledge in the sight. In that case knowledge is confused with perception, and it would follow that the hearer would hear with sight and none of the senses would have their distinctive character as God has given it them. . . .

In answer to al-Jubbā'ī's definition of seeing and hearing as meaning 'A living one without a defect' it was said many a person with sight and hearing was defective in other ways. If the denial of defect is to stand in the place of perception, then that defect must exclude perception, so Jubbā'ī in denying perception virtually affirmed it. . . . 347
'Without a defect' is pure negation and its perception by sense is inconceivable. The difference between the two states of perception (*v.s.*) and the non-existence of perception cannot be referred to pure non-existence, for in that case the difference would not-exist; for difference in non-existence and the non-existence of difference are one and the same. There is a necessary difference between a man's being a hearer and a seer though they both imply that he is alive. Therefore they must be referred to something additional to his being alive, otherwise the necessary difference would not exist. . . .

CHAPTER XV

Concerning our Knowledge that the Creator is Hearing, Seeing

341 Al-Ka'bī and the scholars of Baghdad said that the meaning of God's being seeing, hearing, was that he knew about sights and sounds, but not in a way that added anything to His being Knowing about the knowable. In this the followers of al-Najjār agreed. The Mu'tazila, too, who said that He hears and sees according to His essence. Those who said that the meaning is that He lives, contradict al-Ka'bī, like al-Jubbā'ī and his son. Others said that it means He perceives sights and sounds. . . .

Al-Ash'arī said He hears with hearing and sees with sight, and they
342 are two qualities subsisting in His essence additional to His being knowing. His proof was that if God cannot be called a seer and a hearer the opposite must be affirmed. . . . If God is alive sight and hearing must be ascribed to Him or He would be deficient; for they are attributes of praise. God has described Himself thus. . . .

343 Al-Ka'bī said that he did not admit that sight and hearing were perceptions additional to God's knowledge. A man's perception of what he hears and sees is in his mind,[1] and intelligence. His sight does not sense the thing seen, but the seer senses and the hearer senses, not the ears.[2] This is real knowledge; and since a man gets it by sight the sight is called sense. But it is the knower who perceives and his perception is not additional to his knowledge.

The proof of this is that a man who knows a thing by report and afterwards sees it finds a difference in the state (of his knowledge) but not a difference of genus or class, but of general and particular, but
344 the soul's consciousness is the same in both cases. If the perceiver perceived by perception it would follow that when his sense rang with sound, slave-girls would be singing before him, drums would beat and horns would blow; . . . he would see far-off friends and overlook those at his elbow. But this is not the case. Al-Jubbā'ī said if a living being has a sound body, he is called hearer (and) seer; there is no other meaning to perception, human or divine. A sound essence perceives all that is presented to it whether resemblances or contraries: it perceives black as it perceives white. If it perceived by a perception it could perceive some things and not others that confront a perceiver, just as we can know one thing and not another.

They said[3] that if perception were admitted of men it could not be

[1] Lit 'heart'. [2] Perhaps the words 'and eyes' have dropped out.
[3] It is not said who the speakers were; presumably al-Jubbā'ī and his school.

what would you reply to one who ascribed them all to the perfection of man's composition? ... The wonders of nature are due to properties in mixed and composite bodies. ... All the properties that you mention can be attributed to perfect composition alone, save one, 338
and that is the soul's grasp of universals. ...

(3) You argue as though every accident which inheres in a substrate must necessarily be subject to division with the division of the substrate, but we do not admit that this is necessary. Accidents of contact and composition dissolve with the division of their substrates—others remain in the part as they remained in the whole. ... We say that if the division of the substrate necessitates the division of the accident, then the unity of the accident demands the unity of the substrate. ... A point is an accident and it is indivisible, so you must posit a substrate for it, one in essence indivisible as to the body, and its bodily substrate must be indivisible. ...

Does the one universal idea which the intellect grasps remain with 339
it in its memory actually for ever or can the intellect be utterly unmindful of it? ... It is common experience that man is unmindful of intelligibles once attained. Yet they remain preserved in the memory which is a bodily faculty. If it can preserve them universally, why cannot a bodily faculty actuate them universally? ... Or are they preserved in the separated intelligence which works upon it (the memory) by way of emanation and gives it the first form itself, thus reminding it of what it had forgotten? Two difficulties here arise. First, how is the distinct form impressed on the essence of the giver of forms separately so that one man receives one form and another man another while the giver of forms preserves the whole in distinct and separate ways ... yet remains one in essence and universal in relation? It is an utter impossibility. Secondly, if your conception of memory is right it must apply also to the first perception, so that you assert that he that perceives universals is the Agent Intellect, just as it is he that remembers (preserves); and the human soul does no more than arrange what is presented to it. ... Thus man comprehends with a comprehension in the essence of the agent intellect just as he remembers with a memory in the same. So the passive intellect is his actually, as the active intellect is actually from him (the agent intellect); and the relation of particular intelligences to him ... is like the relation of the internal senses to man's intellect. But here 340
we touch a most difficult question between us and the philosophers, which will be dealt with elsewhere, if God will.

Thus the reasoning soul cannot be divided into parts nor be composed of matter and form. . . .

333 Human souls differ from bodies and their faculties and other mingled souls in their movements from potential, theoretical, and practical capacity to perfection; as the matter of their material intelligence[1] is different from the matter of other bodies, so their movements from potential to actual are different. Corporeal matter assumes the form of three dimensions; psychic matter assumes the form of conditions, the derived intellect,[2] the intellect in property,[3] and the intellect *in actu*, in that order. . . .

A further condition is found during sleep when events of years and
334 very long conversations which it would take volumes to record pass in a moment of time. . . . It might be thought that these are like forms seen in a mirror, but that is not so because such dreams are of successive events, not of simultaneous visions. . . . Now if the body or one of its faculties was the *locus* of these perceptions the sequence and succession of phenomena would demand time and priority and posteriority, so it is clear that the soul is not a body and its essential perceptions are not those of bodily senses. . . . It is superior to time and place. . . . This condition is not peculiar to sleep but belongs also to wakefulness. Its properties are that it can receive the impressions
335 of cognitions one by one, or altogether, and can perceive the answer to a difficult question in an instant. . . . Thus it is clear that the soul is not of those bodies which can be defined . . . nor is its speech that of the tongue which changes with people and country; it is the very root of humanity.

All these propositions were objected to:[4]

336 (1) What is the meaning of this 'perfection' which you posit of natural organic bodies potentially endowed with life? Is it part of a body, an accident, or something beyond the body? Of men and angels you say it is a substance beyond the body. But in the way in which perfection is common to beasts and plants it is not common to angels. . . . You have used the word perfection ambiguously meaning actuality and existence, ultimate completeness, soundness. . . . Such things should not occur in definition. . . .

337 (2) We agree with what you say about the soul's activities, but

[1] Al-Jurjānī defines *'aql hayyūlānī* as the pure capacity to grasp intelligibles. It is called material after the manner of prime matter which is free from form.

[2] The derived intellect (*mustafād*) has in its consciousness deductive knowledge or processes which it has already employed.

[3] *malaka*. The knowledge of necessary propositions (*habitus primorum principiorum cogitabilium*) with the psychic capacity to 'acquire' deductive knowledge.

[4] Shahrastānī himself appears to be the author of these criticisms. He usually claims the last word in the chapter for himself, and cf. 'we say' under the third objection.

organically alive potentially; in the sense that men and angels share in it it is a substance without a body; it is the first perfection of a natural body moving it spontaneously from a rational (*natqī*) intellectual source potentially and actually. That which is actual is the distinguishing mark of the angelic soul while the potential belongs to
man. Thus speech (*nuṭq*) is a specific attribute in either case. They 329
said that the substantiality of the soul must be asserted before you give it a reasoning speech, and though al-Ash'arī agreed with the Mu'tazila in denying that soul and spirit were substance, but an accident[1] which does not remain for two moments, i.e. life only; yet he was like a Mu'tazil in agreeing with our natural philosophers that the soul was not a spiritual substance insusceptible to change, but that it is a body susceptible to generation and corruption and an accident which follows mingling. There is no difference between their saying 'It changes from moment to moment' and their saying 'It does not remain for two moments', i.e. it exists from moment to moment.

The philosophical theologians infer the existence of the soul from its activities; . . . its hesitation in intellectual judgements and its
search for causes; . . . its production of the latent powers of others as 330
when a teacher educates the soul of his pupil from potential to actual capacity to write. . . . Animals do not possess this peculiar property. What they know they know by nature. . . . Further, every bodily faculty is limited in its effects. But the intellectual faculty of the soul is infinite. . . . Therefore it is impossible that its essence and faculties
should be corporeal. Its special property is that it perceives itself 331
through itself.[2] . . . It is not a bodily or psychic instrument. It is perceiver and perceived . . . nothing veils it from itself. It is not like the senses for they do not perceive themselves through themselves, nor like that which perceives by an instrument so that if the instrument is damaged the perception fails. . . . Another proof that the soul is not a body nor a bodily faculty is that abstract universal knowledge cannot inhere in a body. . . .

Matter does not enter into sensation but the representation which 332
corresponds to it is impressed on it and the imaginative faculty forms an abstraction of it. Sense appropriates it when it is present; the imaginative faculty when it is absent, and thought forms an abstraction of it, but as a particular and personal thing. The intellect forms one universal abstraction apart from all material associations. . . .

'second perfection' would lie in the inseparable accidents, e.g. the sword being cutting.

[1] The other reading 'without an accident', &c., may be right, but the following clause makes it improbable.

[2] *dhāt*.

tongue with a conventional meaning which mankind may or may not possess and still remain man. For he is distinguished from beast by form and shape; not by soul and intellect, and utterance and speaking. You Ash'arites follow the philosophers in defining speech as psychic utterance, as you follow them in defining man as a speaking animal, making speech his specific difference. . . . Hence you ought to say that the speaking soul is man . . . and the body is its instrument and mould: then it would follow that God's commands would lie upon the soul and spirit, not the body, and that the resurrection would be for souls and spirits. But here you leave the path of orthodoxy.

The Ash'ariyya. The human mind perceives meanings beyond
326 those of intellectual distinguishing, and mental images. . . . Every rational being is bound to use his reason until he attains a knowledge of the uniqueness of his Maker by deduction and inference; but this is only possible after long mental processes involving psychic speech in Arabic or Persian expressed by the tongue, if the man can speak; by indication and signs if he is dumb. That which happens in the imagination, the soul, and the intellect respectively is not the same. He who can distinguish between these relations can easily imagine psychic speech and the doctrine that that idea is a genus or species of ideas whose reality does not differ; and that which is in the imagination[1] and tongue is not a real stable genus and species, but differs as convention dictates among different persons and in different places. This is not real speech. . . . The ideas in the soul are existent verities which the soul ponders over with its essential speech and intellectual (power) of distinguishing. . . .

327 As to their saying 'if people liked to agree on signs and words, mutual understanding would ensue' this exactly proves our point that lingual speech is figurative speech. Understanding is psychic speech apart from intellectual knowledge. . . . The speech and signs of men refer to psychic speech as opposed to the sounds made by animals. . . .
328 As to what the Qurān says of the speech of animals (1) either God gave them intelligence and a real speech properly articulated as a miracle for the prophet concerned; or (2) he laid speech upon their tongues (they being unaware of it), and the prophet understood it . . . as when the shoulder of mutton cried out 'Don't eat me'. The assertion that it would follow that the soul was a spiritual substance without a body does not deserve an answer. . . .

The philosophers hold that the human soul in the sense that beasts and plants share in it is the first perfection[2] of a natural body, i.e. one

[1] *V.s.*, p. 105, note 3.
[2] Professor Nicholson reminds me that al-Jurjānī explains that this term can be illustrated by the example of the relation of the shape of the sword to the iron:

information about the soul's speech and conversation, so how can they deny it? Moreover, all men's processes of logical reasoning are psychic conversation. Often he takes a pen and writes it down with- 323
out uttering a word. . . . The meaning of words differs in different places: the intellectual content does not. Thus the meaning of Allah is precisely the meaning of *Khudha* and *Tangri* and *Sirbāwand*,[1] and so on. This psychic speech of man distinguishes him from the beast.

The Mu'tazila. We do not deny the promptings of man's heart. They may be metaphorical or real psychic conversations, but they do not determine the tongue's expression... He who knows no Arabic never thinks of an Arabic word, the same may be said of him who is ignorant of Persian; but the man who knows both languages talks to 324
himself in either, so obviously they (*sc.* the promptings) are questionings[2] and conversations which follow the expressions a man learns in his childhood. The expressions are the roots (*uṣūl*) from which they proceed, so that if we suppose a man to be without these expressions he is dumb and unable to speak. Yet we cannot doubt that though he is without language his intellect understands every intelligible, though he has never heard anything. Therefore real speech is composed of properly arranged words uttered by the tongue. . . . He who has power over speech is a speaker: he who has not is dumb; and consequently speech is not a genus or class in itself with an intellectual existence like the other ideas, but it differs conventionally, so that if people liked to agree on signs and nods mutual understanding could be attained in that way. . . . A proof that God calls the warbling of birds, the sounds of insects,[3] the creeping of ants Speech and Speaking. Solomon said (27. 16) 'We have been taught the speech of birds', 'the hoopoe said', &c. Even the mineral world is metaphorically said to speak 'O ye mountains', &c. (34. 10). 'The thunder tells forth 325
his praise' (13. 14). What is meant is that all these point to their maker's existence. . . . It all proves that speech is not a kind of accident with an intellectual existence, but it is an utterance in the

[1] The first three are the names of God in Arabic, Persian, and old Turkish. The fourth (variant *Sirnāwand*) I am unable to identify. The languages which the author has explicitly mentioned (p. 319) are Arabic, Persian, Hindi, Greek, Syriac, and Hebrew. The first two are accounted for, and none of the last three can be referred to. Professor Gibb has kindly consulted his colleagues at the London School of Oriental Studies, and tells me that they think the word is 'the title *bhagavān* given very commonly to Buddha in the combination Śri-bhagavān, or possibly Śri-bhagavant "bounteous one" though exact confirmation of the title is lacking'. Other suggestions are that the 'Dailami and Gīlānī names ending in -āwand are meant (Minorsky) or Śri-mant, in dialect Śri-vant, a common title of Vishnu'. I cannot find any helpful parallel in the index to al-Bīrūnī's *India*.

[2] *taqdīrāt*, or, perhaps, determinations.

[3] *ḥukl*. The margin writes 'that which has no speech'. Damīrī in his *Ḥayāt al-Ḥayawān*, does not recognize this creature as an individual animal.

originated in the air, was one shape which the hearers hear, or many. But he did not understand this and many other of his borrowings from the philosophers.

The philosophers apply the word 'speech' (*nuṭq*) to that of the tongue and vocal organs so arranged as to express the meaning that
319 is in the mind; also to (*a*) distinctions of the intelligence, (*b*) the thinking of the soul, and (*c*) the conceptions of the imagination. These are ideas in man's understanding each with its own relation. If (the ideas) are related to the purely intellectual they are the distinction between true and false—universal abstracts; . . . if to the purely psychic they are reflection and oscillation between the true and false until the middle term is reached and the right indication understood; . . . if to the purely imaginative they are supposing and picturing—sometimes picturing the sensible in the intelligible, and sometimes supposing the intelligible in the sensible. . . .

Speech reaches the drum of the ear where it is perceived and passed
320 on to the imaginative faculty which exercises supposition—thence the psychic faculty where the soul exercises thought, thence the intelligent faculty which exercises distinction. Thus there is an ascent from sensation to intelligence—from the many to the one.[1]

Abū'l-Hudhayl and al-Shaḥḥām and al-Jubbā'ī maintained that speech was purposeful words[2] heard in noises but not heard in writing. The rest of the Muʿtazila disputed as to whether there could be letters without sounds as there were sounds without letters.

Al-Ashʿarī said that speech was an idea subsisting in the human mind and in the speaker himself (*dhāt*); it was not in letters and sounds.[3] What the intelligent man revolves in his mind is speaking
321 (*qaul*). He hesitated whether to call the words formed with the tongue real or metaphorical speech. If the former, then psychic utterance could only be called speech equivocally.

The Ashʿariyya. A man finds speech going on within himself—recounting what he has seen or heard in the past, or conversations with others as though they were still present, or meditations as to what ought to be done. . . . Supposition, reflection, &c., are (only)
322 words for psychic speech. Though his mental faculty[4] be empty of every idea . . . psychic conversation (*ḥadīth*) goes on even in sleep. . . . The Muʿtazila held that before revelation men perceived in themselves two promptings,[5] one inviting them to a grateful recognition of their maker, the other to a denial of the same. . . . These two impulses give

[1] I have shortened this section very considerably.
[2] *mufīda*, lit. 'profitable'. [3] I.e. practically consonants and vowels.
[4] *dhihn*, i.e. the faculty of the soul (*nafs*) which can embrace the external and internal senses and is provided to acquire cognitions. See al-Jurjānī.
[5] *khāṭir* is a difficult word to render.

only metaphorically. But why did he not say that revelation asserts that what we read and write is the speech of God, without going into the howness and reality of it?

The Fathers said, 'We do not claim that the letters are eternal.' 314
They suffered terribly at the hands of the Mu'tazila for refusing to admit that the Qurān was created, and that not for letters and sounds which we make and acquire. Nay, they knew that God possesses Speech, Word, and Command, and that His command is other than His creation (cf. 7. 52 and 30. 3, &c.).

Since we have not detailed information about the Fathers' belief 315
that the Qurān is the speech of God it is not legitimate to infer that they meant the reading or the read, the writing or the written. . . . They said that the proof that God had words was the text 'Ended are the words of thy Lord' (6. 115). Sometimes word is mentioned (39. 71); sometimes command: 'Our command is but one' (54. 50). Thus God has one command and many words. Therefore we say His
command is pre-existent and His words are eternal, and the words 316
reveal[1] the command, and the spiritual things reveal the words and the corporeal things reveal the spiritual. . . . The words and letters are eternal. God's words are unlike our words. . . . As the letters are the means of the words and the words are the causes of the spiritual beings, and the spiritual beings rule the corporeal, so everything subsists in God's word, preserved in His command. . . . God's speech is not like our speech as we learn from the example of Moses, who heard God's speech as it were the dragging of chains, and the prophet who
said[2] concerning revelation 'Sometimes it comes to me like the ringing 317
of a bell. This is the more grievous way. Then he (Gabriel) leaves me and I retain in my memory what he said.'

CHAPTER XIV

On the Reality of Human Speech and Psychic Utterance

Al-Naẓẓām said that speech was an intangible (*laṭīf*) body sent forth 318
by the speaker, which strikes the air and sets it in motion as in waves. The air receives its shape and then strikes the drum of the ear which receives its shape; then it reaches the *khayāl*,[3] whence it is presented to the intellectual faculty[4] and understood. Sometimes he says speech is a movement in an intangible body according to a specified shape. Then he became confused as to whether the shape, when it was

[1] I.e. by being their sphere or theatre.

[2] Bukhārī, 1. 2.

[3] This was said to be the hinder part of the first venter.

[4] *al-fikr al-aqlī*. *Fikra*, according to Avicenna, is a movement. Cf. *Ishārāt*, 127. 7–9.

speech of God, nor was it a speech of God's; it is not a miracle, nor do we read and hear it.... What we read is only something like it, or about it, as one recites the poetry of the long dead Imru'l-Qais....

311 [Shahrastānī] We do not deny that a book . . . is not eternal, but the question is as to whether the words therein are an eternal quality, one and not many. It is agreed that the speech of God is not that which our vocal organs produce, but a meaning beyond that. And we believe that that meaning is one, eternal: you that it is like ours,
312 many, temporal. . . . Obviously the word Qurān is being applied both to the reading and that which is read. . . .

The true answer is that the verses which Gabriel brought to the apostle are called[1] the speech of God, just as the person in whose likeness Gabriel appeared is called Gabriel, so that it can be said 'This is God's speech and this is Gabriel.'. . . In each case it is the revealing agent (*muẓhir*) which is referred to. You say 'Your speech is right and wrong', and you don't mean the expression[2] apart from the meaning, but the expression as the revealing agent of the meaning, for true and false are in meaning, right and wrong in words. One can be sound and the other unsound. Sometimes the expression is mentioned when the meaning is meant. Thus: This is God's speech, and, God's speech is among us: let none touch it but the purified. 'It is for us to collect it and read it'[3] refers to the expression, while 'Then it is for us to explain it' (75. 17) refers to the meaning. If the book *qua* book were the Qurān he would not have said in another verse 'purified pages wherein are upright books' (98. 3); so that now the
313 Qurān is in a book and now the book in the Qurān. . . . Honouring the book because of what is written in it is like honouring a house for the sake of the householder.

The Fathers and the Ḥanbalites said: Agreement has established that what is between the two covers is the word of God, and what we read and write is the very speech of God. Therefore the words and letters are themselves the speech of God. Since the speech of God is uncreate the words must be eternal, uncreate. In the earliest days they disputed about the eternity and novelty . . . but now it is the novelty of the letters and words, and the eternity of the speech and command to which the expressions point that are in dispute. The Fathers ascribed pre-existence to these words regardless of any other divine attribute, while the Muʿtazila said they were created in time.... Al-Ashʿarī departed from the consensus when he asserted the novelty of the letters, so that what we read is not really the speech of God, but

[1] Here B. alone may be right. [2] Or, more fully, the words in which it is expressed.
[3] It will be remembered that the Mu'tazila affected to regard 'collect' as the meaning of (*qara'a*).

reference to the first phenomenon. Thus it is established that God's speech is one. . . .

Different meanings are like different cognitions which one know- 308
ledge comprehends. Similarly different reports and commands though they demand different words and meanings are comprehended by one idea,[1] i.e. the Real Eternal Speech.[2] Differences in time make no more difference to speech itself than does the different state of cognitions which exist and will exist to knowledge itself. This idea is difficult to grasp because our experience is the reverse.

But if we consider the way in which the mind grasps a concept and we abstract it from corporeal matter and fanciful images in the mind we obtain a universal intellectual perception, which does not alter with time. . . . Again, communications received by way of a vision in a dream would take more than a day to describe though they were
perceived in less than a moment, and the subject would know that he 309
saw and heard as it were one thing and one subject of communication (*maʿnā*). . . . Similarly the mind perceives the solution of a complicated question in an instant, but the tongue and pen need endless explanations to convey it. . . . The intellect is a unity of perception, and the mind is one in speech;[3] plurality is to be conceived only in the world of sense. . . .

The Muʿtazila. Before this difference arose Muslims agreed that the Qurān was the word of God, composed of chapters and verses . . . and words read and heard . . . and that it was a miracle of the prophet,
proving his veracity. . . . The early Fathers used to say 'O Lord of 310
the Mighty Qurān', 'O Lord of Ṭā hā'. . . . The name Qurān was given because it was an assembling together as in the phrase 'The she-camel collected (*qara'at*) her milk in her udder'; and assembling can only be truly predicated of that which is separate. But such things may not be said of the Eternal Word of God.

The community has agreed that the word of God is among us. We read[4] it with our tongues, feel it with our hands, see it with our eyes, and hear it with our ears (9. 6). But how can such terms be applied to the eternal quality?

The Ashʿariyya. You were the first to upset this consensus. With you God's speech is words that He initiated in a substrate that existed and passed away. What we write is our own work, and what we read is what we have acquired. . . . What is among us is not the

[1] *maʿnā*. [2] *qaul*.

[3] O. appears to have *qubūl*, reception; but *qaul* is to be preferred.

[4] Reading and reciting are synonymous in Arabic. The ability to read silently is comparatively modern. If I remember rightly St. Augustine was astonished to see St. Ambrose reading without moving his lips. Thus here, 'reading with the tongue' is correct.

command as though it actually existed. . . . If a non-existent thing can be commanded why should not the person commanded be non-existent? . . . We are bound by laws commanded in the prophet's time, and if law can precede a person's existence by even one year why should it not do so eternally?

[Shahrastānī] The fact is that this difficulty of the relation of God to
305 what was non-existent in eternity affects all the divine attributes. Did not God decree and know eternally when the world was non-existent? Then how can knowledge and power be related to a pure negation? (1) On the assumption of existence? Then how is assumption conceivable in reference to God? . . . (2) Or were power and knowledge related to what really existed existence being circumscribed and finite? (3) Or it must be accepted that knowledge is a quality capable of perceiving all that is laid before it, and power capable of producing all that is meet to exist. These categories are infinite. Thus we maintain that what God can know and decree is infinite, and we believe that God's cognitions and decrees are infinite, and that is only conceivable in what does not but may exist. The relation in reference to the subject of the relation is to be referred to the universal capacity of the quality; in reference to the object of the relation to the capacity of the known and decreed. . . . We argue similarly as to God's hearing and seeing. . . . Neither hearing nor seeing can be connected with the non-existent, but they only become perceptible by the divine quality when perception is meet, i.e. in a state of existence alone, not beforehand. Thus the divine command is related to the thing commanded. . . .

306 As to their assertion that a speech which has no parts is unintelligible we say that the Mutakallimūn confine them to six; others add other parts like the vocative and so on. . . . The interrogative is inconceivable of God in the sense of asking for information. . . . 'Am I not your Lord' (7. 171) is simply a figurative way of making a person see that the case is thus. The commands are statements connected with reward and punishment just as vocatives are statements, e.g.
307 'O Zaid' which means I call Zaid. . . . As it is possible to relegate all categories of speech to two without impairing the verity of speech so they can be reduced to one as we assert. Revelation calls it 'command' in the words 'Our command is one' (54. 50) . . . and in the words 'Are not the creation and the command His?' (7. 53). There is the opposition as between word and deed from which it can be induced that God's command is uncreate. Were it created the words 'Are not the creation and the command His?' would be mere supposition. . . . Moreover, the Qurān shows that command precedes creation (16. 42), a precedence which is only conceivable in eternity in

in itself speech should be with one person with one meaning and manner and with another person with another meaning and manner, and then the two speeches be one thing and one meaning.

(4) The two reports of the conditions of the two communities differ with their differing conditions. How can two different conditions be described by one report? And how can they be command, &c.? If you assert that speech is one you abolish its divisions without 302
which it is unintelligible. . . . The story of Joseph and his brethren is other than the story of Adam and Noah, &c., and how can the report of what happened to one person be the very same as that which happened to another? Commands laid upon people in the time of Noah were peculiar to that age. . . . How can you maintain that narratives are one when they differ in each case; or that commands are one when they alter from time to time? How can you assert connexion between the meaning of news about past or future which makes no demands and the meaning of the imperative? News has no imperative and the imperative no news. True they belong to the category of speech, but they differ in species. . . . But you can't refer speech with its divisions and species to news or to commands. . . . 303
Nor can you refer the difference and plurality therein to the words (*ʿibārāt*) . . . for these correspond with the meanings they express . . . and so the meanings are plural as the words are. . . .

As to your argument from the spiritual being assuming the likeness of the corporeal being and the angel taking the form of a man being like the (divine) idea appearing in words (*ʿibarat*) this to us is folly. For what is 'assuming the likeness' and 'taking the shape'; and how is there an appearance? . . . In our view Gabriel is an ethereal being[1] who became gross and visible to human sight, like diaphanous vapour which is invisible and becomes thickened and visible as clouds; or we hold that the one entity is annihilated and the other produced without the assuming of another appearance or personality. One substance cannot become many substances except by adding other substances to itself; and by substances we understand the spatial which is not patient of interpenetration, so your thesis is meaningless.

The Ashʿariyya. Al-Kilābi said that God's speech in eternity is only said to be command, &c., when the persons addressed are existent, and their presence is a condition of responsible obligation. So when God created man and made them to understand His speech 304
in these categories they can be ascribed to Him. They are to Him as active attributes. . . .

Al-Ashʿarī held that God's speech was eternally command, prohibition, &c., and that the non-existent was the object of an eternal

[1] *shakhs latīf.*

differences are to be regarded as explanations of the speech which is
299 in accord with what is known (to God).

If we could conceive that we possessed an intellectual speech preceding the existence of the person addressed and remaining throughout the ages, the object of the speech would be in one unchanging reality while what expressed the speech would be in different parts. If we could conceive that we possessed an intellectual speech corresponding exactly to an intellectual comprehension exalted above age and time so that its relation to past, present, and future was the same, any difference would not be due to plurality of characteristics of meanings in its essence, but to that which is altered by time. Does not the Qurān speak about what will happen in the resurrection? (5. 116). Does He not refer to the future in the past tense when as yet there is no resurrection? . . . Real and eternal speech being exalted above time can speak of the future as though it were the past. . . .

300 How can they conceive the descent of spiritual beings and their becoming individualized in corporeal beings as revelation records 'We sent unto her our spirit and it appeared (*tamaththala*) to her in the likeness of a mortal' (19. 17)? How does the Mutakallim explain this? That the spirit was annihilated and the individual brought into existence? That is not resembling something. Or that the spirit makes use of an existing person—that again is not *tamaththul* but metempsychosis. If he cannot explain appearing in the shape and likeness how can he conceive the eternal command appearing now in the likeness of Arabic, now of Syriac, so that it must be said to be the speech of God? . . . That which clothed[1] Gabriel changes, but his reality by reason of which he is Gabriel is unchangeable. Similarly with the speech of God. . . .

301 The Muʿtazila. If you posit an eternal speech either you assert that God's speech was command, news, &c., in eternity, or you do not. If you do you are absurd for the following reasons:

(1) A command must apply to somebody, and there was nobody in eternity to be addressed . . . and it is impossible that the non-existent should be the object of a command.

(2) Speech with oneself without a second person is ridiculous in this life (from which you draw an analogy) and to call to a person who has no existence is too foolish to be ascribed to the wise.

(3) The speech[2] with Moses is different from that with the prophet and so is the manner of it. It is impossible that one meaning which is

[1] *libās*.

[2] *khiṭāb* not *kalām*, because the former would normally requre the presence of the *mukhāṭab* or person addressed.

do not deny that one thing can have different names . . . but we do deny that one thing can have different specific qualities. The fact that speech is command and prohibition is not established by its relation, but it is a specific of the speech itself from whatever point of view. . . . A speech that is in itself both command and prohibition is impossible. . . . It is incorrect to say that speech is different in descriptions and not in divisions, for command, prohibition, &c., are divisions 295
of speech. Speech embraces them like a genus. . . . It is sheer nonsense to say 'the divisions of mortal speech are descriptions of God's speech'. How can realities change and intelligibles vary? . . .

But perhaps a philosopher would say that as Intelligence is one so the emanation from it is one, but the receivers and carriers are diverse and so the emanation differs with the different receiver (*mafīḍ*); e.g. when the sun shines on pieces of glass of different colours each piece displays its proper colour. The forms are many but the diversity proceeds from the receiver not the emanator. But you posit one speech which is as a matter of fact a plurality of different properties and in which the diversity resides, so that there is no analogy. . . . 296

The divine essence is one and its perfection is not in attributes. He is above all names and attributes: these can only be predicated of Him in respect of the traces of His activity. . . .

The Ash'ariyya. We do not assert different realities . . . of the one speech. . . . If we were to say that something was commanded and forbidden at the same time that would be absurd.[1] . . . But it does not follow that differences which do not involve contradiction are im- 297
possible . . .; consider for example the various properties of the substance. . . . Just as the eternal knowledge embraces diverse cognitions 298
as a universal without plurality of essence or difference in its property so the eternal speech embraces all speech. . . . This is what we mean by 'divisions (or parts) of mortal speech are like descriptions of divine speech'. . . . Imperatives, aorists, and futures are divisions which deal only with aspects and relationships because the eternal speech is one without plurality. . . . Before Adam's creation mention is made of the caliphate in the future: 'Behold I am about to appoint in the earth a caliph' (2. 28). After Noah's mission and long after his generation the past tense is used 'We sent Noah to his people' (7. 57).[2] When Moses is mentioned before he existed it is on the model of news about the future:[3] when he is mentioned in the Wady al-Muqaddas it is on the model of the imperative 'Take off thy shoes'. All these

[1] The text in the three MSS. differs considerably here.

[2] The first quotation is of God's speech to the angels before the world was created; the second was spoken to Muhammad himself.

[3] I.e. the prophetic perfect common in the Hebrew prophets.

realities and separate specifics. It is impossible that one thing with one reality should embrace different specifics. You can have one idea embracing many ideas like genus and species, e.g. humanity; but these have only subjective existence. It is impossible that one thing which is different things should exist objectively, for that would abolish the realities as the Sophists do. The relation of command, &c., to speech is as the relation of power, will, black, and movement, to one thing, for they are all realities, and that is absurd. You can say that speech is a generic term containing species although genus has no existence without different species, and species has no existence without individuals with different accidents; accident has no existence without different species, e.g. colour, which again must be specified, e.g. black; for accident has no essence apart from the
291 substance in which it subsists. . . . But you have posited speech subsisting in God's essence as one reality which is in itself command, prohibition, &c., and this is absurd.

The Ash'ariyya. . . . According to al-Ash'arī speech is one attribute with one peculiar property. The categories of speech are characteristics or necessary accompaniments (*lawāzim*) of that attribute. The divine knowledge is one attribute and not many because knowables are many; . . . nor is speech plural because speech has many relations. Command and prohibitions are descriptions of speech, not parts (*aqsām*) of speech. . . . The fact that speech embraces many meanings is not to be compared with the division of the accident into different classes. The parts and the descriptions of a thing are not
292 one and the same. The divisions of mortal speech are descriptions of God's speech. Thus an idea is sometimes one in essence with descriptions viz. rational relations: then the rational relations are sometimes in respect of connexions, sometimes in respect of necessary accompaniments. Is not will sometimes pleasure and sometimes anger? . . . Thus speech is sometimes command and sometimes prohibition . . . yet it is one in essence, its names changing with its relation.[1]. . . .

293 The philosophers who are most vehement in denying the eternal speech and its uniqueness postulate an intelligence one in essence and existence from which different forms infinite emanate. Their emanation is like the relation (*ta'alluq*) of the Mutakallimūn . . . the difference in speech is like the difference of emanation in the forms. Compare, too, their doctrine that the first principle does not multiply with the multiplicity of objects and qualities. . . .

294 The Mu'tazila. . . . Command and prohibition are opposites with different specific qualities which cannot be posited of one speech. We

[1] Arguments about the *ḥāl*, advanced already, have been omitted.

This is obvious of us, but what is to be said in reference to God? Does He create words in a substrate and give an indication of their meaning or not? They must have a meaning, and wherein does it reside? Not in God's knowledge, for that makes no demands[1]. . . nor 287
in His will, for though that can be supposed to make demands it cannot include narrative, interrogation, threats, and promises (which are contained in the Qurān); nor can it be His power, for nothing could be more remote from that which makes demands on others. . . . Therefore it must be in a speech. It now remains to debate whether this speech is one or many: eternal or temporal.

CHAPTER XIII

That God's Speech is One

The Ashʿariyya hold that God's speech is one, embracing commands, 288
narrative, interrogation, &c.

The Karrāmiyya hold that God's speech in the sense of power over speech is one idea; and in the sense of speaking (*qaul*) is many ideas, subsisting in His essence, and that they are audible sayings and words preserved which originate in His essence when He speaks: they cannot pass away or cease.

The Muʿtazila hold that speech consists of an ordered arrangement of words whether in this world or the next; they are created and subsist in a temporal substrate. When God gives them existence they are heard in the substrate, and as they come into being so they cease to exist.

Al-Jubbā'ī said that speech human and divine required the organs of speech: his son Abū Hāshim said 'not divine speech'.

The Ashʿariyya said that as it was proved that speech was an idea 289
subsisting in God's essence, as God's knowledge, power, and will was one, so must His speech be one. . . . If our opponents agreed that man's speech is an idea in the mind corresponding to the words on the tongue and that God's speech is an idea subsisting in His essence corresponding to the words which we read with the tongue and write they would agree on the unity of the idea; but as the word speech is used ambiguously we cannot reach a common basis. What they call speech the Ashʿariyya agree is plural, created in time: what the Ashʿariyya call speech they deny altogether. In this discussion the opponent takes only a negative and destructive position.

The Muʿtazila: it is impossible that God's speech should be one, and (also) commands, interrogations, &c., for these are different 290

[1] Sc. as the Qurān does.

sounds, or a mental quality and an intellectual reasoning without words; and every meaning which subsists in a substrate gives its name to the substrate. Inasmuch as the meaning is created it can be said to be made, and inasmuch as it is a meaning subsisting in a substrate . . . the substrate can be described by it. . . . But to say that the meaning of God's being a Maker is the meaning of His being described as a Speaker is absurd. . . . Speech, according to the opponent, is composed of consonants and vowels (or sounds); sound is a wider term than speech. All speech is sound according to him, yet all sound is not speech. Yet are we to call the Creator a sounder
284 because He creates sound in a substrate?[1] . . . To refute their statement that a speaker is he who makes speech: suppose God created in a sick man the words 'I stand and I sit' either the speaker is their creator, in which case the Creator says 'I stand and I sit'; or it is the man himself. In that case gone is their argument that a speaker is not he in whom speech subsists, but the maker of the speech.

Again, there are miracles of speech which God created in stones and beasts, e.g. the poisoned sheep cried: 'Eat me not for I am
285 poisoned'[2] and the pebbles in the prophet's hand glorified God. All this was God's doing. The speaker, according to them, is he who makes speech, so God must have been speaking through them, since He was their maker, and that is impossible.

The Najjāriyya agree with the Ash'ariyya that God creates men's works, so they are bound to say that He speaks with their speech because He is the maker of it. . . . The mighty is he who has power over two opposites. Therefore if they say a speaker is he who makes speech, they must say that the silent is he who makes silence, so that if he created silence in a substrate he was silent. . . .

286 Letters and words would not be called speech unless they had a meaning. Their place is the tongue, but meanings and intelligibles are in the heart.[3] When both are found together a man is called Reasoner and Speaker. If words void of meaning are heard a man is called mad, not a speaker except by metaphor. On the other hand, if we find ideas[4] in the heart without words a man is called a thinker, not a speaker, except by metaphor. The difference is precisely that between a man who professes a belief which he does not hold, and one who holds a belief and does not profess it.

Unless the words corresponded with the thought in the mind there would be no speech. Nay, further, unless the thought in the mind preceded the expression of it on the tongue it could not be expressed.

[1] I have omitted this strife about the words.
[2] Cf. al-Dārimī, Intr., p. 10.
[3] *janān*.
[4] *ma'ānī*. Here the same word, as often, does duty for 'meaning' and 'idea'.

the unseen we say that He to whom belongs 'the creation and the command' is above commands uttered by mortal tongues and the thoughts of men's minds, and that He in His oneness thinks and hears in a way that utterly transcends our thought and speech.... Further, why do you admit that the Giver of intelligence is intelligent and the author of beginning is powerful, and deny that the Giver of speech is a speaker? Why treat speech differently from the other attributes? . . . 279

The Muʿtazila. We agree that God is a speaker, but a real speaker is one who makes speech, so that God is a maker of speech in a substrate . . . because if, as you say, a speaker is one in whom speech subsists it must either subsist eternally or temporally. If it were 280
eternal there would be two eternals.... What makes the eternity of speech impossible is that if the speech which is command and prohibition were eternal God would have had to lay commands on Himself.... There can be no possible doubt that the words 'we sent Noah to his people' (*Sur.* 7. 56) when (*ex hypothesi*) there was no Noah and no people is a report of what did not exist, an impossibility, and a lie. The words 'take off thy shoes' addressed to Moses when he did not exist . . . is speech with the non-existent, and how can a nonentity be addressed? Therefore all commands and narratives in the Qurān must be speech originated at the time the person addressed was spoken to. Therefore the speech is in time.

If, as the Karrāmiyya say, the speech originated in His essence He is a *locus* of novelties, and that is false. It must have originated in a subject, for speech is a sound articulated and formed in a body, so it is plain that it is in a body.

The Ashʿariyya. How would you maintain against a Ṣābian or a philosopher that God speaks, if His speech is an act like the rest of His acts . . . and what proof is there that He speaks through another? 281
How do you differ from those who say that He creates an intelligible act or that speech is ascribed to Him metaphorically?

The Muʿtazila. The proof lies in the miracles which confirm the veracity of the prophets who claim to speak in the name of God.

Response. You cannot argue this because you have said that if God had not sent an apostle the intelligent person would be bound to recognize God, and God would have had to reward him. But if God did not send an apostle how can you maintain that He speaks. You say that speech is an act of God, but how can you prove that He did that particular act? You say that the divine will is created not in a substrate, and that speech is created in a substrate.... What is the difference?

[Shahrastānī] Speech has a meaning whether it be in words, or 282

power, and will, and so we refer them to speech. Revelation refers to them as commands and addresses.

Further, man's voluntary acts are threefold: (1) mental, the free exercise of his intellect and thought; (2) vocal, the free exercise of his soul and his tongue; (3) active, the free exercise of his bodily powers. On all these God has laid commandments. The mental embraces the true, the spurious . . . the vocal embraces truth and lying, . . . wisdom and folly; the active embraces good and evil,
276 obedience and disobedience. It has been proved that the Creator is wise and just and has the sentence and judgement in regard to all these movements. That judgement must either be an act or a speech. An act is impossible because every act is preceded by its judgement. But that act is a proof of his judgement, and his judgement is inferred from his act. . . . We admit that freedom of action (*taṣrīf*) in fact, takes the place of laws in words so far as man's involuntary acts are concerned, but the voluntary acts call for judgement. So then every act and giving of freedom by the Creator points to His judgement and claim (upon man).

Now we[1] say action points to the knowledge, power, and will of the agent and in so far as it vacillates between the permitted and the forbidden categories it points to the Creator's judgement which is sometimes a positive, sometimes a negative command. . . .

The assertion that God speaks rests upon the possibility of His sending apostles. He who denies that God speaks must deny that He
277 sends apostles. He who recognizes the possibility of God's sending an apostle, his messages being God's commands and prohibitions, and attributes them to a work which He does in a substrate in that it can be understood from that work that God likes or dislikes certain actions . . . has admitted our point. . . .

There are two kinds of judgement: first command and prohibition; and secondly threats and promises. To deny this is to deny the
278 sovereignty of God, and man's eternal recompense, and to falsify the proposition of divine wisdom.

There are animal souls which only employ one sense for communicating: others use mere sounds without intelligible[2] words; others intelligible noises until we find words composed of letters properly arranged. This is an indication of rational souls. Not every rank is of the same genus as its predecessor, . . . but it may be hazarded that spiritual souls and angels exist in a similar hierarchy of mutual understanding. As rational speech is not that of birds and beasts, so the speech of angels is not as ours. . . . If we carry the analogy into

[1] Apparently the speaker is Shahrastānī.
[2] Intelligible to an ordinary human being.

knowledge that the matter must be thus. Discussion as to whether God speaks with a speech which He creates in a substrate or speaks eternally with a speech that can be heard at one time and not at another is sheer nonsense, because giving liberty or forcing obedience takes the place of speaking. . . . *Sur*. 41. 10: 'Then He said to heaven and earth: come ye two willingly or unwillingly. They said we come willingly'. This is not verbal speaking, but divine compulsion. . . . Cf. also 19. 42: 'Our speaking to a thing when we will it is Be! and it is'. Speech addressed to the non-existent is impossible.

Again, if God speaks it must either be or not be with human speech; 272
if the latter, it must belong either to the tongue or the heart (*nafsānī*). The first is impossible, composed as it is of letters and sounds made by the impact of members of a body. . . . If He creates His speech in a substrate His speech is not speaking but action. . . . Moreover, that substrate would have to possess a man's frame and so be a man . . . and this would lead to incarnationism. If the substrate had no organs
of speech, sounds and not speech would result, like rustling and 273
rippling and thunder; but these are not speech. Nor can mental speech be admitted, for whether it be a mental concept of words normally used by the tongue in Arabic or any other language the mind holds the image of words; or something that is embedded in the very nature of the mind—distinctions and reflections which the tongue can express—it must be denied of God. . . .

Thus it follows that what lies outside the genus of human speech cannot be used as an argument in reference to human speech. . . . And your argument that every one who knows perceives in himself the news of what has become known to him is excluded; for if it is true of man it is not true of God. Similarly the argument that a king must be the author of commandments does not hold good of God.

The Mutakallimūn. Our method is to employ human analogies: 274
from the laws (of nature) we infer (God's) knowledge; from actual events His power; and from the determination of possibilities His will. Similarly we infer from man's incumbent duties that God commands and prohibits, cf. *Sur*. 7. 52. Laws demand fulfilment, and demand is an intelligible concept outside knowledge, power, and will . . . knowledge is connected with the knowable; it does not
demand it . . . power is simply capacity to produce, and is connected 275
with the possible . . . will is capacity to determine possibilities . . . . We have demonstrated that some things are willed and not commanded, and vice versa. Will is only properly connected with the act of the willer; demand and command with the act of another. . . . Thus laws cannot be included under the attributes of knowledge,

in different ways, thus the Ash'arites say that reason demands that God must be alive, and it is proper to a living being to speak . . . otherwise He must be said to be dumb. Further a king is obeyed, and the idea of king involves positive and negative commands. As the differences in the world of phenomena indicate His power and knowledge, so the differences in commands and prohibitions indicate
269 His (explicit) commandment. . . .

Al-Isfarā'inī said: the order of the universe proves God's knowledge. It is impossible that He should know a thing and not announce it, for knowledge and announcement are necessary correlatives. It is impossible to conceive the existence of one without the other. He who has no power of relating cannot communicate his knowledge. It is well known that law, instruction, narrative, warning, guidance, and teaching,[1] become Him, so that He must have speech and speaking to convey them.

[Shahrastānī] Either He speaks to Himself (which none holds) or He speaks with a speech which must be either temporal or eternal. If temporal it must either have originated in His essence, as the Karrāmiyya whom we have already refuted hold, or in a substrate as the Mu'tazila say; or not in a substrate as nobody believes. . . .
270 Now if speech resided in a substrate that would be the agent of speech. . . . Hence the only possibility is that God speaks with an eternal speech.

The philosophers and Ṣābians[2] replied that the statement that a living person must either be said to speak or be dumb was a bare assertion without proof apart from human analogies . . . which the Asha'rites were fond of extending to all the divine attributes. . . . The argument that either a proposition or its contrary must hold true of God is ridiculous. A living person has five senses, but you would not say that either God smells or He does not. . . . We treat seeing, hearing, and speech in the same way. Many a quality which is perfection in us would be a defect in God. . . .

271 We agree that God is a king whose commands are to be obeyed, but his commands are not verbal but factual (*fi'lī*), i.e. by way of making the creature know by compulsion[3] that he must perform the act commanded. To ensure this God creates in the creature *certain*[4]

[1] These terms summarize the contents of the Qurān.

[2] The reading of B. must be followed.

[3] I think the true reading must be *jabran*, not *khabaran* (B. could be read with *j* against O.'s *kh*). Though it would, of course, be possible to hold that man's intuitive necessary knowledge of right and wrong was *khabar*, the argument favours compulsion; cf. line 11.

[4] *ḍarūrī*, i.e. (*a*) the knowledge of the senses and (*b*) immediate knowledge, e.g. that two opposites cannot be true.

say that everything proceeds from the one . . . and argue about first and second intentions. But what is the difference between evils accidentally necessitated in the universe, and the universe coming into being necessarily? For in that case nothing in existence is necessitated *per se* so that anything else can be necessitated *per accidens*. To say that everything desires the good contradicts your principle so far as concerns the divine will. For God does not desire the good, but everything desires Him, for He is pure good. He is the desired, not the desirer . . .[1]

[Shahrastānī] We see the corporeal world full of trials, famine, 266
pestilence, and wars . . . persisting in ignorance and corrupt beliefs, the majority living evil lives, lust and anger prevailing over the mind and intellect, so that you can hardly find one in any country holding[2] the divine wisdom which you regard as the *imitatio dei*, or a remnant obeying the church's[3] laws which we regard as a copy of the divine commands. Most of them as it is written are 'deaf, dumb and blind and do not understand', 7. 100. How then can your philosophers maintain that the evil that is in the world does not exist, when the facts contradict you?

Wherever we find nature and the divine determination prevailing over human choice and acquisition happiness prevails; but wherever human choice and acquisition prevail evil prevails, so that we return to the position that there is no evil in God's works; and if evil is to be found therein it is relative to one thing and not to another. Evil only enters into men's voluntary acts, and they, in so far as they are
linked to the will of God, are good; but if linked to man's acquisition 267
they acquire the name of evil.[4] Nevertheless the existence of devils and their leader Satan as revealed by the scriptures cannot be denied. . . . The early doctors asserted that every singular in this world existed as a universal in the next . . . so singular evil in this world had its universal counterpart. Thus the Magi postulated two principles, the source of good and evil respectively. See further my *Milal*.

CHAPTER XII

That the Creator speaks with an Eternal Speech

All Muslims hold that God speaks with a speech: only the philo- 268
sophers, Ṣābians, and Deists deny that. Theologians prove the thesis

[1] Here *murād* and *murīd* have an unusual nuance.
[2] B. has 'taking refuge in'.
[3] *shar'iyya.*
[4] This would seem to mean that man's will, if surrendered to God, will produce good; but if his free will is exercised apart from God's will evil must result. Shahrastānī has not stated this explicitly perhaps because it conflicts with the orthodox doctrine.

The Muʿtazilites seized upon the literal meaning of such texts as 'He likes not ingratitude in His creatures', 39. 9[1] to which the
259 Ashʿariyya replied with allegorical and specific explanations. Thus God's will or love is not related to disobedient acts as such, just as His power is not related to men's works inasmuch as they acquire them. To take these texts in order. 'He likes not ingratitude' means he does not like it so far as religion and law are concerned, for it brings evils in its train. This meaning is strengthened by the fact that pleasure and anger are opposites. Anger is used of blame, and punishment hereafter, and similarly pleasure of praise now and reward hereafter. . . .

260 The philosophers. The world order moves towards Good, because it proceeds from the origin of good, and the good is what everything desires. . . . When the first being knew the perfect good *in potentia* . . . it emanated from him . . . and that is the eternal providence and will.
261 Thus good came within the divine decree essentially not accidentally while evil came accidentally. . . . Evil may be said to be deficiency like ignorance and impotence, or like pain and sickness, or like fornication and theft. In fine evil *per se* is privation, i.e. the loss of a thing's true and perfect nature. Evil absolutely does not exist, except in speech and thought. Accidental evil exists *in potentia*, because of matter. It begins through a certain disposition (*hai'a*) which prevents its proper receptiveness of the perfection towards which it moves. The pernicious result is due not to a privative act of the Agent, but to the unreceptiveness of the object; thus arise bad
262 morals, the dominion of the bestial over the human mind, giving rise to evil practices and corrupt beliefs; or the evil influence may come from without as from parents and teachers. . . . Evil, coming in thus, accidentally, is rightly rewarded with destruction because of the existence of the opposing cause. . . . When evil is mixed with good it is most proper that it should be brought into existence, for its non-existence would be a greater evil than its existence . . . otherwise
263 a universal good would be lost in the interest of a particular evil. . . . A good example is fire. . . . Any other interpretation involves the error of the Dualists.

The Mutakallimūn. Our only controversy is concerning the good things which are related to man's acts and acquisition like corrupt
264 beliefs and evil practices. . . . Are they due to our will and not to God's? There is no dispute as to whether dangerous beasts and terrors from the sky, plagues, &c., with all their attendant miseries are good or evil. . . . Ignoring the particular question as to whether these things have aught of good in them we keep to the universal. You

[1] I have omitted other texts cited.

not be obeyed, because knowledge makes no demands on others, whereas will does.

The Ash'ariyya. We do not admit that every one who commands 255
a thing wills its performance, unless he also knows that it will be performed.... The theory of will opposed to knowledge is destructive of the distinctive character of will which is to specify things....

Some objectors said that what was contrary to the known was not decreed, so how could it be willed, as knowledge is universal and will particular.

[Shahrastānī] My opinion is that he who orders a thing does not will it in so far as it is ordered, whether it be obedience or anything else when he knows that it will be performed; or whether the reverse. For the act commanded is acquired by the performer, and we have explained that that accounts for the epithets worshipper, pilgrim, &c. The act is not related to the Creator in this way nor does He will it in this way; but it is related to Him by way of creation from moment to moment, and specific determination; and the action not being an act of the willer is not an object of will to him. So far as man is concerned his act which we call acquisition and which takes place
in agreement with divine knowledge and command is willed and 256
approved, by which I mean willed by creation from moment to moment, and specific determination, and approved by praise and reward; while what takes place in agreement with knowledge and contrary to command is willed and not approved, by which I mean willed by creation from moment to moment: disapproved by blame and punishment. He who masters this nicety is secure against Qadariyya and Jabriyya. Thus Allah wills things not in respect of their being good or evil, but in respect of their being specified with existence instead of non-existence, and being of a certain size and time.... If man had no power over anything his act would be created from moment to moment, specified by the divine will irrespective of good and evil.... All acts good and evil are willed by God and make
for the good of the world, cf. *Sur*. 2. 181.... The eternal will is only 257
related to those things which are constantly renewed, and all such things are the work of God... and are not to be referred to men.... God's will specifies His actions in reality, not in the way in which it is related to man, and His command specifies men's actions really, not in the way in which it is related to Him, so that the relation of command and will is not necessarily reciprocal, though it sometimes is.

Abu-l Ḥusain adduced examples of will conflicting with command,
e.g. when God ordered Abraham to sacrifice his son and willed that 258
he should not do so; for had He willed it Abraham would have done it. But we will not stop to consider such puerilities.

252 The relation of the eternal will to man's acts is not in respect of the commandments . . . nor by way of acquisition: but in respect of its specifying phenomena by existence instead of non-existence each moment, fixing its dimensions. Thus it is neither good nor evil. . . . Existence which God wills is good. . . . But existence so far as man is concerned is a mere quality of his action in reference to his power, capacity, time, place, and obligation; and in this way is not willed nor decreed by God.

We have proved that God creates men's actions . . . and he creates by choice and will, not by nature and essence. He wills and chooses renewal of existence and new phenomena and *qua* existence it is all good. He wills good (and as to evil inasmuch as it is existent, it partakes of good and from that aspect is good and is willed, so that pure evil does not really exist. God wills existence)[1] and He wills good while man wills good and evil. The Wise[2] said evil comes within
253 the divine will *per accidens*, not through essence, and by second intention; for evil according to them is either privation of existence or privation of the perfection of existence. Existence and the perfection of existence is the primary intention. Sometimes existence is primary perfection and goes on to a secondary perfection: sometimes it is absolute as in the case of the separate intelligences. . . . That which is in a primary, i.e. potential, state of perfection until it actually reaches the second perfection meets with conditions which either help or hinder its advance. Now the eternal will and the divine providence are related to both, but to one by way of inclusion and secondary intention; . . . to the other by way of disposition and origin (*aṣāla*) and essence, i.e. willed and intended by a primary intention. Thus rain descends for the general good of the world and is good absolutely, but if it destroys the house of an old woman . . . that is relatively evil, but not intrinsically (*bil aṣāla*) and is a secondary not a primary intention. The existence of universal good along with singular evil is philosophically better than a state in which there is no universal good and no singular evil. . . .

254 The Muʿtazila. If God commands a thing He wills it, and if He forbids it He dislikes it. The proof is that command requires performance and will demands that the thing shall be specified with existence. To require a thing and its opposite is absurd, so that to say that Allah commanded Abū Jahl to believe and willed him not to believe would involve command and will being at variance, which is absurd. On this principle your analogy from the divine knowledge is excluded. God may command and know that the command will

[1] These words are inserted (by the original hand) in the margin of O.
[2] *al-ḥukamā*, i.e. the Islamic philosophers.

secondary effects, for they held that the divine power necessitates its object by means of cause. Therefore if will produced secondary effects by means of cause the thing willed would rest on two causes and the phenomenon of two objects of power would involve two Powerful Ones.

The Muʿtazila said that if the eternal attribute were related at all 249
it would be so universally. If the will were eternal it would have as its object all its own volitions and all the volitions of men. Therefore if Zaid wanted one thing and ʿAmr its opposite it would necessitate God's willing two opposites at the same time. . . .

The Ashʿariyya said that the eternal attribute must be related to everything, or its universal relation must be with that which is properly its object. . . . The first is impossible if the economy of the divine attributes of knowledge, power, and will are considered. The divine knowledge is universal, power is of more limited application and will still less. Will confers specific existence and is concerned with its renewal from moment to moment.[1]

As to the relation of eternal will to two opposites at the same time[2] they denied the proposition altogether, for what befalls is what God knows will befall. It is the object of will and He is the willer. What 250
He knows will not befall is not willed. He who wanted it to happen was the wisher. The eternal will can be related to both. . . .

The eternal will is only related to a phenomenon from one aspect, namely the momentary, inasmuch as the phenomenon is continually specified with existence; and the two wills (of Zaid and ʿAmr) share in continual re-creation and are related to the divine will by way of re-creation and specification, and in this respect are not opposites. If it be said that the divine will is related to both wills, . . . and to one object of will, namely the one that happens according to knowledge, and is related to the non-occurrence of the other, i.e. the will that one should happen and dislike of the other that is correct, cf. *Sur*. 2. 181.

The Muʿtazila. If God's will is related to everything He wills evil, 251
whereas the Qurān 32. 40 says He does not. If He wills evil He is evil.

The Ashʿariyya. . . . It does not follow. He who wills to know does not necessarily know. . . . Man's will is sometimes necessary, sometimes acquired.[3] . . . The first is not ethical, the second is. . . . Therefore no parallel can be drawn between man's will and God's will.

[1] For the Muslim doctrine of continuous re-creation see an interesting article by D. B. Macdonald in *Isis*, ix (1927), 326 f.

[2] These words ought to form the beginning of a new paragraph in the Arabic text. See note on p. 86.

[3] I.e. according to the theory that man's will is only apparent. He acquires the faculty of willing because God creates in him the consciousness of free will.

sity has brought about the assertion of such, inasmuch as[1] the divine will cannot be denied with al-Kaʿbī, for that would necessitate that all acts would be purposeless as the Natural Philosophers hold. . . . It cannot be asserted that God wills by His essence, because the essential attributes must be universal, and that would necessitate that God wills crimes and evils. Nor can an eternal will be asserted, for that would involve the existence of two Gods. Nor a temporal will subsisting in God's essence, nor in any other essence. Thus it is clear that it is not in a subject.

However we do not despise the theory of the philosophers who posit separate intelligences attaching to bodies, self-subsistent, the origin of phenomena; nor the theory of temporal cognitions not in a subject propounded by Jahm and Hishām; nor a speech (*taklīm*) not in a subject asserted by the Ashʿarites; for the speech in God's essence was not conveyed to Moses' hearing, and what Moses heard was not in a subject.

246 The Ashʿariyya. But if you say that a speaker is the agent of speech, admit that a willer is the agent of will. There is no comparison
247 between your theory and the philosophers' theory of separate intelligences, for they posit self-subsistent substances receptive of ideas, although they do not assert that they are spatial. But you posit volitions of temporal phenomena, namely accidents not in a substrate, thereby robbing them of the specific qualities of accidents, and not making them substances. . . .

Your reference to Ashʿarī is fundamentally unsound, for according
248 to him God's speech is audible by men, as He (will be) visible to men; and that does not involve conveying or alteration or ceasing. You have gone round the schools picking up ideas with the meanest results.

(3). As to the question of the relation of God's will to everything the Muʿtazila who hold that God's volitions are in time say that God wills His particular acts in the sense that He purposes to create them according to His knowledge. His will precedes the act by a moment. He wills that the good acts of His servants should come to pass and that the evil should not. What is neither good nor bad, obligatory nor forbidden, He neither wills nor disapproves of. Will[2] and disapproval can precede such acts in time. . . .

The earliest of them said that temporal volition necessitates a thing willed, and they specified causation (*ījāb*) by intention to produce action. They did not mean by causation the cause producing the effect, nor secondary causation. Will, they said, does not produce

[1] The correct reading must be *min qablu* instead of *qīla*. Unfortunately this page is one of a batch of manuscript collations which were lost in the post between Beyrout and Oxford.

[2] The sense of *irāda* is weakened almost to wish.

Answer. Knowledge follows the knowable whether it comprehends 241
every aspect of it or not. . . . To divide knowledge into a determinant and a non-determinant is to follow the philosophers in their Active Knowledge. . . . Knowledge produces the order of the universe; will determines its characteristics, and power brings it into existence. . . . If man's knowledge were unlimited he would still need will in exercising choice. . . . According to the Ṣifātiyya knowledge follows the event, it does not cause it; power causes it and does not specify it; volition specifies it according to God's knowledge. The eternal attribute precedes the temporal object of volition, but this is not resolution, for resolution is the settling of a question after hesitation. If
willing were but desiring, then knowing would be but believing 242
and thinking. . . . To know is not necessarily to will, and to will is not necessarily to have power to do; but he who has done a thing has had power over it, and so has willed it; and if he has willed it he knows it; so will follows knowledge in such a way that it can be conceived that one knows and does not will, while the converse is inconceivable.

Refutation of al-Najjār. To say that willing means 'not compelled' is to substitute a negative for a positive proposition. . . . Many a man is not impotent, and yet is not powerful, . . . and many will while reluctant, as in taking medicine. . . . Proof of God's will is that things are as they are when they might be otherwise. How can the inference therefrom be evaded? 'Not compelled' is to
be inferred from His power, not from His will to make things as 243
they are.

(2). God wills by an Eternal Will. God wills either in Himself[1] or by a will. If it is established that He wills by a will either the will must be eternal or temporal. If it is temporal it must either be temporal in His essence, or in a subject, or not in His essence, and not in a
subject. . . . Reasons why these views are impossible. . . . If it be 244
objected that there is no relation between the temporal and the eternal we point to equivocation. . . . By saying that the Eternal is not in a subject we mean 'not in a place', while by 'the divine will is not in a place' we mean not in a spatial object.[2] There is no common ground here.

The Muʿtazila. Volitions which are not in a subject are contrary 245
to the accepted meaning of accidents and ideas, and only dire neces-

[1] 'self' (*nafs*) not 'essence' (*dhāt*) is the word used.

[2] *mutamakkin*. It is interesting to observe that Ibn Hazm, p 25, defines the words *lā mutamakkin* as 'not in a place' (*makān*), so that the difference which is made much of here must either be a later refinement as the context suggests; or, as Ibn Hazm was an individualist possessing little sympathy with metaphysical subtleties, be one that he would not countenance.

do not mean by this capacity the power of disposition in matter which Aristotle imagined, but perfection in every attribute. Whether
237 these faculties and properties are found together in one attribute or in one essence caused such difficulty to the scholastics that al-Bāqillānī declined to discuss the matter and took refuge in the authority of revelation.

CHAPTER XI

On the Divine Will

238 Three questions are involved: (1) Does God will in reality? (2) Is His will pre-existent and not of time? (3) Is it related to everything?

As to (1) al-Naẓẓām and al-Kaʿbī said No. They said that willing meant creating; and willing men's acts meant commanding them, while eternal will meant eternal knowledge. Al-Najjār said that willing meant 'not compelled and not disapproving'; while al-Jāḥiẓ denied volition altogether and said that if the doer knows what he
239 is doing and acts deliberately[1] then he wills. If he inclines towards the act of another agent that inclination is called volition. Volition, however, is not a genus composed of accidents.[2]

Refutation of al-Jāḥiẓ. Your distinctions apply to men's senses only. Man sometimes acts according to his volition; sometimes he does not: often he wills the act of another without inclining towards it in desire just as he may will his own acts when they are distasteful, e.g. taking medicine. It is folly to argue that will is knowledge, for knowledge is concerned only with the knowable without influencing it in any way. Knowledge . . . is connected with the eternal without affecting it, whilst will is connected only with that which is temporal and subject to change, and does influence it.

Refutation of al-Kaʿbī and al-Naẓẓām. . . . The fact that man acts in a certain way and not otherwise is a proof of volition, and purpose, and the argument holds of God's works. . . .

240 Al-Kaʿbī replied that this proof only held good of man's acts. His limited knowledge is tied to time and circumstance. But God's knowledge coexists with power . . . so that volition is unnecessary, and He has no need of purpose. Indeed volition must either precede or coexist with acts in time; if it precedes, it is resolution, a quality only conceivable in one who hesitates. If volition accompanies action then either it is or is not a novelty in His essence or in a subject. But this is absurd, so it is clear that there is no meaning to volition as applied to the Eternal, save that He is Knowing, Powerful, Active.

[1] Lit. 'without carelessness'. [2] This passage is better expressed in the *Milal*.

and thinking that (God's) knowledge must change with changing events as our knowledge does. . . . But to those who perceive that 233
the eternal knowledge is one this difficulty does not exist.

God's knowledge is one, for if it were many it would multiply with things knowable; and things knowable, necessary, possible, and impossible are infinite, whereas the existent is finite; or it would multiply to a specified number, and this implies one who specifies. The Eternal cannot be specified, so that His knowledge is one . . .
though knowables are infinite. The Ash'arites hold that what God 234
knows about every knowable is infinite, giving as instances the logical possibilities of every knowable, for at any and every moment the phenomenal may be changed. . . .

Objection. . . . What difference is there in a specified number of cognitions and one knowledge—one who specifies the number is
required. God's cognitions are either general or specific. If general 235
in that He knows the infinite then it is one knowledge of one knowable; and what is specified therein remains unknown: if specific in that the things knowable are distinguished in His cognizance by their special characteristic then it is impossible to reconcile specifying with the denial of finitude.

The Ṣifātiyya. By the connexions of God's knowledge we do not mean those of sense and conceptual imagery . . . but we mean that the eternal attribute is capable of perceiving what is presented to it in a way that is not *per impossibile*. That capacity is called connexion (*ta'alluq*); and the aspect of presentation for perception is called object of connexion (*muta'allaq*). Both are infinite. . . . The eternal knowledge is a quality meet to perceive what is presented to it as a possibility . . . and the eternal power is a quality meet to give existence to what is presented to it as a possibility. Thus the meaning of presentation is mode of possibility. . . . The meaning of that to which presentation is made is capacity either to perceive
or to bring into existence. It is generally believed that the changing 236
forms that matter constantly receives are infinite and proceed from the Giver of form whose essence is one, yet by way of a quality it has the capacity of emanating. . . . The presentation of possibility to power is as the disposition of matter to receive form; and the capacity of the quality such as perception and bringing into existence is as the capacity of the Giver to emanate form. . . . Capacity as applied to the Eternal is metaphorical; of the temporal it is real. . . . God comprehends all possibilities by one faculty, namely capacity of knowledge like perception, and gives them being by a faculty the capacity of power; specifies them by a faculty of will, and acts as He pleases by commandment and by a faculty, namely the capacity of speech. We

229 correct; or do you mean other cognitions necessary to His knowledge
about His essence? In what subject are these cognitions, and how
are they connected with knowables? . . . But 'Naught in Heaven or
230 Earth is hid from Him' (*Sur.* 3. 4). . . . God's knowledge, like His
other attributes, is perfect, and not reached by induction and reflection
as ours is. Nothing is hid from Him, whether universal or singular
truths, essential or accidental. To distinguish between them is to
postulate plurality of relation and aspect and effect.

Those who affirm that the knowledge of the First Caused about the
First (Cause) is not necessary to its knowledge about its own essence,
because the origin of the first caused preceded its essence, so that
knowledge of what preceded its essence is not necessary to its know-
ledge about its essence, and so is another separate knowledge, follow
Avicenna in asserting that he who knows something of his need does
not necessarily know what he needs, because what he needs preceded
his essence . . . but he only knows it by another knowledge.[1] This is
not so. But (though) knowledge often results from knowledge it
does not follow that a thing knowable results from a knowable.
Avicenna fell into this mistake because he believed that the existence
231 of the first caused resulted from the first cause's knowledge of it, and
his knowledge about it was the result of the first cause's knowledge
of its own essence. . . . He contradicted his fundamental principle
that 'from one only one can proceed', and it did not avail him to
plead that one was *per se* and the other from its cause. . . .

To those who say that God knows things universally . . . we reply
that all singulars demand a universal proper to them. . . . Universals
increase with the classes of singulars. If God only knows the singular
from its universal, so that knowledge of the universal does not change
while knowledge of the singular does change it follows that knowledge
about its universal must be plural, as it is of its singular. If all
232 universals were united in one that one universal would be the only
knowable, and it would be necessary to Him in His existence. Thus
knowledge about it would be necessary to the knowledge about His
own essence, and so we get back to the position of those who say that
He only knows His essence. . . .

Again, God's knowledge is not conditional upon happenings and events as when we say there will be an eclipse of the moon if such and such conditions are fulfilled.

The Ṣifātiyya said that the difficulty in the schools had arisen through adding the notions of past, present, and future to knowledge,

[1] See *The Legacy of Islam*, pp. 258-9. This acute criticism of the dominant theory of the kosmos and its relation to the Creator deserves to be read *in extenso*. I have had to reduce it to as small a compass as possible.

follows that every abstract quiddity could from its essence be intelligent.

[Shahrastānī] All you have done is to treat the union (*muqārana*) as a middle term. No doubt you do not mean corporeal union, nor the union of substance and accident, nor of form and matter. But as you have explained, you mean conveying an image,[1] and impressing; and by these two latter you mean abstract thought. But this is to assume the point at issue. You might as well have said the proof that He knows is that His essence could be impressed with a form, i.e. be knowing. The inference that God is intelligent because He is 226
intelligible is absurd. . . .

(*a*) Does His knowledge come into connexion with His essence (and) then that knowledge come into connexion with what He knows as it happens; or (*b*) does His knowledge come into connexion with His essence and another cognition come into connexion with what He knows? According to (*a*) it must be said that He only knows His essence because no form is present with Him except His essence, and His intellect has no impression but its own thinking. For you say that Intelligence is the union of quiddities and that the union is the impression of one quiddity on another, so that on this showing nothing can be united to God's existence but His existence. And no impression can be made on His thought but His thought. All accidents, being separated from His essence, must be the object of its thought (*ma'qūliyyatahā*) separate from the object of the thought of His essence. As to (*b*) plurality would result. For if His knowledge of 227
His essence and of the First Intelligence were one from one aspect that would necessitate that His essence was the First Intelligence and vice versa. If they were not so from one aspect then the aspects (*wujūh*) of the divine essence would be many. Again, if His intelligence and knowledge are active, and not passive, it would follow that every object of cognition would be passive to Him, while He would be the object of cognition to His own knowledge. What a conclusion!

Avicenna. God's knowledge of things is necessary, because He knows His essence. . . . The First Intelligence's knowledge of God is 228
not necessary because it knows its essence, for its origin preceded its essence: it is not a consequence of it. . . . The known is not the knower, nor a result of it, so it must be additional to the knower. Thus plurality came into being.

[Shahrastānī] You distinguish between His knowledge of His essence and His knowledge about things, calling one essential and the other necessary knowledge. Do you mean by necessary cognitions things knowable by Him by one knowledge necessarily, which is

[1] *tamthīl*.

existence? If the former then our answer that everything is known by eternal knowledge is your answer about the new cognitions. If the latter, then those cognitions would need other cognitions, and so an endless chain would result.

221 The Muʿtazila. God knows eternally through His essence about the future, and the relation of His essence, or the mode of His knowingness to the knowable in the future is the same as to the knowable in the present. We know the future on the assumption that it will exist, the present as something actually existent. There is no impossibility in the assumption of knowledge (about a past state of things) persisting and the same knowledge holding two knowables either as to human or divine knowledge.[1]. . .

223 [Shahrastānī] We do not use the words Intelligence and Intelligent of God, but change them to Knowledge and Knower, in deference to revelation. The Mutakallim infers God's knowledge from the order
224 in nature, but this way is not open to you, because you say that (divine) knowledge does not embrace singulars, whereas ordered arrangement can only be asserted of singulars, which can be perceived. As for universals they exist as suppositions of the mind. You are therefore in the position that the order is not knowable in the way that order requires, and what is knowable shows no trace of order.

The philosophers replied that God was free from matter, and all relation with it. He is not veiled from His essence. It is matter that forms the veil, and God, who is transcendent above matter, knows Himself in Himself.

Answer. . . . But what has the denial of matter to do with God's knowledge? . . .

225 Avicenna said: Everything that is free from matter is Intelligence in its essence. Every abstract quiddity can be linked with another abstract quiddity and may be intelligible, i.e. impressed (*murtasama*) on another quiddity. The impression of it is its union, and Intelligence has no meaning but the union of one abstract quiddity with another. Therefore if an abstract quiddity is impressed on our intellectual faculty, the impression itself therein is its knowledge and perception of it, and that is intelligence and abstract thought (*taʿaqqul*). If there were need of any form other than the impressed one, there would be an infinite regress. Therefore if the union itself is intelligence it

[1] Here follows a long extract from 'the philosophers'. It is really from Avicenna's *Ilāhiyyat*, p. 588. (The only printed edition ceases to number the pages after 554.) It is to be found in Shahrastānī's *Milal*, and a translation is given in Haarbrucker, ii. 256. The passage is also to be found in the *Najāt*, Cairo, 1331, p. 403. There is nothing to indicate that the author departs from his text in the middle of p. 222, line 15.

changed in its original connexion then it was ignorance and not knowledge at all.

You derive the belief that God has knowledge from his being knowing; and we derive the belief that His knowledge receives new additions from His being a Knower of new things. Therefore to say that eternally He knew the world is absurd. It was not known to exist in eternity, but it became known to exist at a definite time. Therefore God did not know in eternity that it existed; He knew it at the time it happened. Therefore His knowledge changed. If we know that Zaid will come to-morrow that is not knowledge that he has come.

Al-Ashʿarī.[1] There are no changes or novelties in God's perception, 218
state, or quality. His knowledge is one eternal knowledge, embracing all that is and will be knowable. . . . There is no difference between its relation to things in eternity and things that happen at different times. His essence is not affected by the advent of the knowable, as
it is not affected by changes in time. The nature of knowledge is to 219
follow the knowable, without acquiring a quality from it nor acquiring it as a quality;[2] and though knowables differ and multiply they are one in being knowable. The way in which they differ is nothing to do with knowledge about them, but is peculiar to themselves. They are known because knowledge comes into contact with them but that does not alter. The same argument applies to all the eternal attributes. . . . We do not say that God knows the existent and the non-existent simultaneously for that is absurd; but He knows each in its own time, and knowledge that a thing will be is precisely knowledge of its being in the time that it actually comes into being. . . .

If we knew of a certainty that Zaid would come to-morrow and could suppose with our opponents that such knowledge could remain, and then Zaid came, there would be no new knowledge and no need of it, seeing that it had preceded his coming. What was known had happened.

Their argument that we find a difference between the state of our
knowledge before and at the advent of Zaid and that this difference 220
lies in new knowledge applies only to the creature. In God there is no difference between the decreed (*muqaddar*), the established, the accomplished, and the expected. All cognitions are alike to Him. . . .

A cogent argument against them was this: are these new cognitions knowable before they come into existence, or are they not an object of knowledge? If they were knowable was it by eternal knowledge and cognitive power, or by other cognitions which preceded their

[1] I am unable to verify this reference to al-Ashʿarī.

[2] This is a formula which constantly recurs.

The solution lies in resolving the ambiguity of language. We have to use the word existence ambiguously . . . whereas strictly it cannot be applied to God in the sense that it is applied to all existing phenomena. This ambiguity affects the names of all his attributes. . . . But you cannot affirm this and then resort to logical division based on the commonly accepted use of terms. You might as well divide the term *'ain* into eye, sun, and fountain.

CHAPTER X

CONCERNING THE ETERNAL KNOWLEDGE IN PARTICULAR; THAT IT IS ETERNALLY ONE, EMBRACING ALL THAT IS KNOWABLE, BOTH UNIVERSALS AND PARTICULARS.

215 JAHM B. ṢAFWĀN and Hishām b. al Ḥakam posited in the godhead temporary cognitions about the knowable which constantly change. These conditions were not in a substrate. They agreed that God knows eternally what will be, and knowledge about the future is not the same as knowledge about the present.

The early philosophers asserted that God only knows His essence and from His knowledge of His essence there arose of necessity existent things which are not known by him, i.e. they have no form with Him separately or as a whole. Some said He knows universals, but not particulars: others that He knows both. . . .

We reply to the Jahmiyya that if God originated knowledge for
216 Himself either it must be in His essence or in a substrate, or not in either. Origination essentially demands alteration; and origination in a substrate would demand that the substrate should be of time; while origination not in a substrate would demand the denial of God's specifying. . . .

To consider the meaning of 'not in a substrate' . . . if it applies to the essence of knowledge it must apply to all knowledge; if it applies to something additional to the essence of knowledge it must be the work of an agent,[1] and if that were admitted it could be argued that no accident needs a substrate, which is contrary to experience. . . .

217 Hishām. God knew eternally that the world would exist. When it came into being did His knowledge remain knowledge that it would exist or not? If it did not, then His knowledge or perception[2] suffered change, either in His essence or in a substrate, or not in His essence and not in a substrate. The first is impossible . . . and so is the second . . . so he must have originated the knowledge not in a substrate. If His knowledge that the world would be, remained un-

[1] I.e. discursive. [2] *ḥukm*, the intellectual perception of relations is meant.

the cause of the second principle, which is the first (thing) caused, so that its existence is necessary inasmuch as it understands its essence. Everything else is caused in the order of existence by it. Its freedom from matter is a pure negation in which no plurality of essence is found. . . . Though the First Intelligence is entirely free 210
from matter, yet its essence in relation to his essence is only potential, and as such its nature is of the non-existent,[1] material order. Its abstract conception (of itself) does not attain to the rank of the First Cause, because it is only the greatest of things in regard to perception, not in regard to perfection.

The Ṣifātiyya. The Creator knows His essence and He knows what results from it either by one or two acts of cognition. If you say that two knowables demand two cognitions you have contradicted your own thesis: if by one cognition, then He knows the essence inasmuch as he knows the consequence and vice versa, so that the essence must be consequence and the consequence essence, because there only results therefrom what actually results according to His knowledge about His essence and He in respect of His essence knows the result. So essence and consequence are brought into existence, or not, by Him. If He knows the essence in a way other than that in which He knows the result relationships are multiplied and the essence is plural with the plurality of aspects and relationships as we shall explain in Chapter X. . . . .

[Shahrastānī] Obviously 'Knower' implies information about the 211
knowable, and when we say 'He is not in matter' that implies that He is immaterial. These two concepts are utterly different, and for the life of me I cannot see how one can be the other's very self. . . . What distinguishes the Necessary from all other essences? For if it has no particular it has no universal, and if particularization occurs through the essence, why do you say it is in existence and not necessity? 212
An attribute particularizes, though in deference to the sacred law we speak of knowledge, power, and will. You agree as to the knowledge and power, but you say that He knows through His essence and that His essence is knowledge. If the essence *qua* essence embraces existence, and particularization only befalls through an attribute, every existent universal to be particularized must have an existent specific, so that the duality of universal and particular would follow, whether or not one is genus and the other species. If you claim that specific differences are sometimes negative and a negative does not necessitate duality, you fall into the mistake of some of your logicians who think that a negation can be essentially a specific difference. . . . But 213
a specific difference must be a positive thing.

[1] Or 'privative'.

203 The philosophers. . . . The necessary existent is one in all respects. There is no plurality of parts nor of intellectual ideas. If there were His essence would consist of genus and species, and the parts would constitute the whole. The constituent is prior to that which is constituted, and the former cannot be necessary *per se* . . . but in the constituted the ideas which you postulate must either be necessary *per se*, and so there must be two necessary existent ones (which we have shown to be impossible) or not necessary *per se* but subsist in (God's) essence, and we have demonstrated the impossibility of that.[1] . . .

207 [Shahrastānī] We do not affirm that God can be defined, but that he can be described. . . . To ascribe composition, genus, and species, to Him is to use human analogies which cannot apply to His essence. . . .

208 If we say He knows His essence and He knows that which is not His essence, then His knowledge about His essence is not a knowledge about the other object from the aspect in which it is a knowledge about His essence, but the relationship (*iʿtibār*) is different. With you the relationship of the connexion (*iḍāfa*) of the First Intelligence with Him is other than the relationship of the connexion of the Second Intelligence to Him. And if the intellectual relationships and aspects differ you are met with plurality in the essence. We call each relationship an attribute. Your negative Ideas with us are (the attributes of) eternity and oneness . . . your relative (*iḍāfiyya*) Ideas with us are His being Creator, Sustainer, for the idea of creativeness is conceivable from the creation. . . . We have too the ideas of His being Knowing, Willing, Living. They cannot be said to be negative, for not-ignorant is not the same as knowing. . . . A relative name is applied when an agent performs an action. But the existence of the known and the decreed result from God's knowledge and decree and therefore not in the way in which you apply relative terms. (For they
209 say that God's knowledge is active, not passive.) The Mutakallimūn hold that knowledge comes after the knowable. With them (the philosophers) the knowable comes after the knowledge and the decreeable after the decree. Hence they said that the First Intelligence proceeded from Him because He knew about its essence. Therefore if knowledge is neither a negative nor a relative idea, and is not a composite of both of them, it is plain that it must be an attribute of the Described.

The philosopher asserted that the First Principle understands his (own) essence and he understands what his essence causes and his intelligence is *per se*, inasmuch as it is free from matter *per se*. It is

[1] Here follows a repetition of arguments which have already been advanced about the universal character of existence and the particular incidence of necessity.

and so be other gods. For eternity is the specific quality of the Eternal. . . .

They drew on the writings of the philosophers and added somewhat 200
when they argued that the necessary existent was absolutely independent, and that to ascribe an essential attribute to him was to destroy the independence of the quality and the qualified alike. . . .

The Ṣifātiyya. We deny the existence of a qualified without a quality. We deny, too, the relevance of your dilemma, that the attributes are 'either His essence or something else'. That can only be said of two things, one of which can exist without the other, or without the supposition of it. We do not admit that the attributes are 'other', and we do not assert that they are the essence itself.
Those who uphold the theory of states say they are neither existent 201
nor non-existent, and we similarly affirm that the attributes are neither the essence nor other than the essence, for every quiddity[1] is composed of two things, e.g. humanity of animal and reasoning. It would not be right to say that Reason is humanity itself or that it is other than it. A part is never the thing itself nor other than it.

Your words 'If the quality is eternal it must be God' and 'Eternity is the specific quality of God' are bare assertions. Divinity is an essence described by the epithets of perfection, so why should we assert that any and every eternal attribute is God? He who says that eternity is the specific quality of divinity must tell us what the universal is, for the particular can only be conceived when the universal is known. If existence is the universal and eternity the particular, divinity is composed of the universal and the particular. Therefore the particular is either the universal or something else, and we turn your argument as to the eternal attributes against you. As to your argument that if the attributes were subsistent in His essence, His essence would need them and they are virtually accidents and the existence of the described is essentially prior to that of the quality,
we reply . . . that such considerations apply only to substances and 202
accidents; 'need' as applied to timeless eternity is inconceivable.

In reply to the philosophers we say that absolute independence means that God in respect of His essence is independent of place: and in respect of His attributes He has no need of an associate. . . . His independence resides in His perfect attributes, so how can He be said to have need of that of which He is independent? . . . He is independent in His essence and in His attributes. The described does not need the attribute nor the attribute the described. Need could only be established if the attribute were a kind of instrument, which is impossible.

[1] *ḥaqīqa*.

virtually different cognitions not virtually separate characteristics. As to speech, we affirm that command and prohibition, &c., are comprised in true speech and they are united in one reality; relationships of that reality differ in regard to their objects. . . . But it is utterly impossible to say . . . that God knows in respect of His willing and vice versa. . . . Attributes which are not . . . additional to[1] God's essence, negative in the sense that 'eternal' means 'without beginning', &c., are contrary to our assertion that knowing means that He has knowledge. . . . The beauty of the universe proves this together with the power which wrought it. But power and knowledge are two mental realities, not united in essence. You Mu'tazila admit this when you say that knowingness is not itself the meaning of powerfulness because one may know of one and be ignorant of the other.

198 Abū Hāshim. . . . There is no real difference between the party of the *Ḥāl* and the *Ṣifāt* except that the *ḥāl* is at variance with the *ṣifāt* because the *ḥāl* cannot be said to be existent or non-existent, while the *ṣifāt* subsist latent in God's essence.

[Shahrastānī][2] But the former are involved in the method (*madhhab*) of the Nazarenes in their doctrine of unity in substance and trinity in personality; but that contradiction does not follow from the method of the Ṣifātiyya.[2] We maintain that there is proof that the Creator knows and wills, and if these words merely express one idea, according to you they must be interchangeable, and the denial of one would carry with it the denial of the other; and so God must have produced the world by knowledge alone! . . . Undoubtedly the Knowing, the Willing, are not words of such universal application as The-Cause-of-Existence, and The Creator, and we perceive intuitively a fundamental difference between them. If they were synonymous we should not feel this difference. . . .

199 The Mu'tazila. We do not deny the existence of these intellectual aspects and relationships of the one essence, nor do we assert the existence of attributes except in respect of these aspects. What we deny is that there are attributes which are essences (*dhawāt*) eternally existent in God's essence. If there were such they would have to be His essence itself or other than His essence. We say they *are* His essence. If they were not they would be of time (which even you would deny); or eternal, and have shared His essence from all eternity,

[1] Lit. 'beyond'.

[2-2] These words are apparently the author's. The meaning is not immediately apparent, but it would seem that the Ṣifātiyya, by insisting that all the divine attributes which are indicative of personality have a distinct existence in The One, exclude the possibility of their being indicative of a trinity of persons. The party of *Ḥāls*, however, asserted that aspects or modes could be predicated of the divine essence itself, and thus approached to the Christian doctrine of hypostases. Cf. *al-Milāl*, p. 56.

is intelligible without being described as knowingness and powerfulness. . . . Knowledge (or, perhaps, the assertion) that God is self-subsistent does not tell us that God knows, and therefore the proof that God is self-subsistent is other than the proof that he knows and wills; nor does the denial of the quality of knowledge convey the denial of His essence, for the Muʿaṭṭila deny that He knows and wills while they confess that they know about His essence. As to states we have disproved them, so that only attributes remain.

The Muʿtazila. You are the first to postulate different realities and separate characteristics in one essence, since you say that God knows by one knowledge which is related to everything knowable. Obviously knowledge about black is not the same as knowledge about white but contradicts it because, according to you, two similars are not united, though sometimes two different cognitions are united in one reality
(*ḥaqīqa*). So God's knowledge is virtually different cognitions. Simi- 195
larly God's eternal power is related to decisions beyond mortal power, and they are virtually different acts of power—similarly with volition, hearing, and seeing, but especially speech. This is one eternal attribute, yet it is in its essence command, prohibition, news, and interrogation, threat, and promise. Obviously these are different realities postulated of the one speech. If you say that these realities are to be regarded as aspects and relations (of speech) we say precisely the same of the (distinctions you claim to perceive in) the divine
essence. . . . We deny the validity of the analogy of human and 196
divine. . . . Your argument as to the incidence of assertion and denial is not cogent. The anti-Ḥālists refer them to a particular entity, so the assertion of essence absolutely is inconceivable except as a mere form of words, or it refers to an aspect and relationship. When we say He knows we refer to a knowledge by essence according to an aspect and relationship—or, as the Ḥālists would say, according to a state of his being knowing. . . . Assertion and denial, then, do not refer to qualities additional to His essence but to aspects and relationships; and that is how we regard the qualities. Your argument therefore falls to the ground.

The Ṣifātiyya: Knowledge *qua* knowledge is one reality with[1] one characteristic (*khāṣṣiyya*). Cognitions differ in the relationship of their objects and agree in the unity of the subject. That relationship does not exclude knowledge itself from the reality of the state of knowledge (*ʿilmiyya*). . . . Knowledge follows the knowable in existence and non-existence. It does not acquire the knowable as a quality, nor acquire a quality from it. Cognitions in this world differ
with the transitory nature of things, but the eternal knowledge is 197

[1] read *wa-lahu* for *wa-laisa*.

essence should comprehend or be connected with an objective relation. Therefore the essence must have a comprehending quality which comprehends (and) is connected with things that can be known.

The Muʿtazila said: God's cognition resides in the fact that He is a Knower, not in knowledge nor essence. The only meaning of knowable is that it is not hid from the Knower as it is, so that there is no perceptual or estimative connexion by which it may be transferred either to the Divine Knowledge or the Divine Essence. To say that knowledge is comprehension is tautology. . . .

192 The Ṣifātiyya. There is an obvious difference between a thing's being knowable and its being decreeable. The first is a much larger category, and can be eternal or temporary, necessary, possible, or impossible. The second is confined to the possible. The relation of the knowable to the divine essence is one, and so is the relation of the decreeable.

We say that the relation of the divine essence to the knowable and the decreeable is on the same footing as you say, or that the relation is different. If the former then it would follow that one is not a wider category than the other, and everything that can be known would necessarily be decreed, just as the converse is true. If the latter these two attributes are not related (*muḍāf*) to His essence but to a quality beyond His essence; and that is what revelation calls Knowledge and Power.

The Muʿtazila said that to predicate different aspects of the relationship of a thing did not require that the quality should be other than a unity: a substance was conceivable as occupying space, or
193 self-subsistent and so on, but this was no indication of plurality in essence or attributes, i.e. essences subsisting in the (one essence), nor of plurality of positive states in the essence. Therefore the statement that God is Knowing and Powerful must be similarly understood.

The Ṣifātiyya agreed in part, but added that the fact that substance occupied space and received accidents showed that it entered into relation with volume and accident. Similarly God can be said to be externally existent, one, &c., and these qualities refer to One Reality; but when He is said to be Living, Knowing, Willing, different specific realities are in question . . . and these are of such a nature that one cannot take the place of another. . . . If they were the same His
194 knowledge would be His Power, and even mutual opposites could be united in one subject—a ridiculous assumption.

We say God is Knowing, Powerful. The Muʿaṭṭila say He is not willing and not powerful. Now assertion and denial must refer to essence, attributes, or states. The first is impossible because (essence)

affirmed that essence precedes attributes, and that existence in it is primary and more fitting than it is in the attributes . . . the described *qua* essence precedes the attribute, and the attribute *qua* causation precedes the described. This latter course is to be deplored.

The Mutakallimūn disputed as to whether definition was identical with the defined or not, and whether it and the thing itself (*ḥaqīqa*) were one or two things. Those who denied states said that the definition, reality, essence, and individuality (*'ain*) of a thing expressed one idea.

The supporters of the *ḥāl* maintained that definition is merely the 189
words used to explain the characteristics of the defined, which latter is to be distinguished by a peculiarity common to its class; and this peculiarity is a *ḥāl*. There are some things which can be defined while others are indefinable. Most of the Mutakallimūn's definitions are merely substituting a better-known for a less-known word. The logicians have laboured much in this field, but their results are like those of a diligent student of prosody who has no talent for verse. But they may well be excused, for the subject is exceeding difficult.

Our view[1] is that definition is of three kinds: (*a*) verbal explanation of a term, e.g. thing is something that exists (*maujūd*). . . . This has
no value save that the inquirer knows the word better; (*b*) descriptive, 190
i.e. definition of a thing by its necessary accompaniments, e.g. substance, that which is susceptible of accidents; this kind of definition is helpful in some cases; (*c*) true definition which explains a thing's reality and peculiarity, the essentials held in common with other things and those peculiar to itself. . . .

The definition must be better known than the defined, not identical with, nor additional to, it; it must not define the unknown by the unknown. . . .

In reply to the assertion that the definition of Knower as a possessor of knowledge holds good of God and man, it was said that this was not so because the middle term differed in the known and in the
unknown. . . . Moreover, 'possessor of' is sometimes used descrip- 191
tively, sometimes actively and passively, and sometimes of actual possessions as in *Sur.* 40. 15 where there is no question of an attribute subsisting in the divine essence.

The Ṣifātiyya. The divine knowledge and power are sometimes inferred from God's being Wise and Powerful, and sometimes from a thing being known[2] and decreed. Knowledge is connected with the knowable and power with the decreeable and if it is proved that He knows about the knowable He must know by knowledge. Knowledge is comprehension of the knowable and it is impossible that the divine

[1] The author is speaking.

[2] Or, knowable (*ma'lūm*).

183 The Mu'tazila said that cause and the need of cause applies only to the potential, not to the necessary existent. God's being knowing is necessary; He needs no causation. Every necessary proposition in the seen world is without cause, e.g. the substance's receptivity of accidents and so on. . . .

Answer. By causation we do not mean production and origination, but logical necessity and a true reciprocal need of nexus. . . .

184 My view is that the distinction between the relation of the possible to the agent in that it may be brought into existence, and the relation of the state of knowing (*'alimiyya*) to knowledge in that it may be necessitated should be carefully observed, for they are vastly different.

185 This question touches the *ḥāl* which we have already sufficiently discussed. It only remains to be said that it is admitted that knowledge is the cause of the state of knowing and vice versa. If knowledge exists its subject must be a knower. . . . The opponent will not admit that there is any resemblance between the knowledge of the Creator and the creature save in name, and claims that they are different in every respect.

186 The Ṣifātiyya argued that the Knower's knowing was conditioned by his being alive, whether in this world or the next, and applied the
187 argument to the divine knowledge also. . . . But condition and conditioned are involved in priority in essence though in existence they are necessary complements. . . . You can say 'the Knower became knowing because knowledge subsisted in him'; but not 'Knowledge subsisted in him because he was knowing'. If these predications were the same in essence this difference could not be posited. Similarly we distinguish between man's power (*qudra*) and the object thereof (*maqdūr*). Though capacity accompanies act in existence it is prior to it in essence, so that you can say, 'The act occurred through the capacity' but not 'The capacity occurred through the act'. Thus we treat condition and conditioned, for the subject must be alive first so that knowledge and power can subsist in him; you cannot say knowledge and power (must exist) first so that he may be alive, for that would abrogate the distinction between condition and conditioned. Do not suppose that this distinction is merely verbal. . . .
188 Either talk of cause and condition must be abandoned altogether, and the word necessity as applied to the mental realities must be dropped, and this is the easiest course, . . . or it must be held that knowledge precedes knowingness and that existence in knowledge is primary and more fitting than it is in knowingness: then it may be

so far as prescience is concerned. O. has a *vox nihili*, P. is wanting, and B. omits the word.

CHAPTER IX

Proof that the Eternal Attributes can be known

The Mu'tazila said that God was Living, Knowing, Determining 180
per se, not by Life, Knowledge, and Power. They differed as to His being hearing, seeing, willing, speaking (*v.s.*). Abū Hudhail al-'Allāf followed the philosophers in holding that God knows by knowledge which is Himself (*nafsuhu*), but His Self is not to be called Knowledge after the manner of the philosophers who say that He is Intellect, Intelligence, and Intelligible.

The Mu'tazila differed as to whether the predications connected with the divine essence were states of the essence or modes and relationships. Most took the view that they were names and predications attaching to the essence, and states and qualities are not like the essential qualities attaching to a substance and the qualities which follow origination.

Abū Hāshim said they were latent[1] qualities of the essence; and he posited another state which caused these states.

The orthodox Ash'arite upholders of the divine attributes said that 181
God knew by knowledge, was powerful by power, &c., and these qualities were eternally additional to God's essence, being eternal attributes and ideal realities (*ma'ānī*) subsisting in His essence. . . .

The philosophers said that the Necessary Existent *per se* is one in all respects and no qualification or species can be applied to him. Such terms as are used are negations (One means immune from plurality) or relative like Maker, or a compound of both. . . .

We will now set forth the doctrines and arguments of each school 182
in such length that their mistakes will be revealed and the truth be plainly manifest.

Those who posit attributes give four points of contact between the seen and the unseen world, viz. cause, (necessary) condition, indication, and definition. The fact that a person knows is caused by knowledge, and the logical cause is inseparable from the caused; one is inconceivable without the other. If a knower need not have knowledge, knowledge need not have a knower! The adjective knowing requires the quality and vice versa. He who has qualities must be described by them. They extended this argument to cover God's volition and speech, for they are both eternal epithets,[2] not differing in causation, though according to them (i.e. the opponents) they differ in pre-existence and time (*ḥudūth*).

[1] Or, permanent, *v.s.*

[2] I am inclined to think that the original reading may have been *rasamānī*; Jurjānī defines a *rasam* as an epithet which is the same in pre-existence as in eternity

beyond His essence. It cannot have been through essence because the essential cause makes no distinction: every effect stands in the same relation to it. Therefore the 'tipping' must have been through a super-essential attribute, or through the essence by way of an attri-
175 bute. Revelation calls this quality Volition. Volition specifies; Power produces. Knowledge effects ordered arrangement. Volition is not connected with a thing until after the Willer becomes a Knower. All these qualities demand Life. . . . (Some of the objections have already been discussed in Chapter I.)

We refer all the attributes to His being a necessary-existent essence in majestic perfection. From Him everything proceeds in perfect
176 arrangement. He receives relative names like Cause, First Principle, Maker; and negative names like The One, Intelligence, The Intelligent, The Necessary.

I say that your cause and first principle could be said of anything that existed *per se* and was the cause of something else. When the first intelligence came into being from the Necessary Existent One was He its cause *per essentiam* or *per accidens*? If the former He was not absolute and independent; if the latter He could not have been the cause of anything else because He was only a cause by second intention.

177 Further, we say that there is no connexion between God's being the first principle and cause, and being necessary in His essence, for the first is relative and the second is a negative term. You cannot refer both back to essence. . . .

178 Since you postulate the correlative[1] as an idea and an accident additional to substance what is the intelligible difference between the relation of father to son and the relation of cause to effect?

For correlative is an idea whose existence is in analogy to something else and has no existence apart from it, like fatherhood in relation to sonship, not like father, who has an existence of his own. His being a cause and origin is an idea whose existence is in relation to the caused, and has no existence apart from it; so with every cause save the first. You say that fatherhood is an idea, viz. an accident additional (to essence) so why do you not say that causality is an idea, an additional accident, so that causation by essence would be a sort of generation.

I have often thought that what the Nazarenes believe of the Father and the Son is really the same as the philosophers' supposition of the Necessitator and Necessitated and the (first) cause and (first)
179 effect. But 'He begetteth not and is not begotten', causeth not nor is He caused. All things stand in relation to Him as slaves to their Lord.

[1] *iḍāfa.*

the attribute Power or His being Powerful. Similarly we attribute the perfection of creation to His being knowing, and when we find a thing as it is and not something else which it might well be we postulate His being Willing. . . . None of these attributes is possible without their subject being Living. Therefore we say The Powerful One is Living. If we did not employ these adjectives we should have to use their opposites, impotence, ignorance, and death.

Those who deny the divine attributes ask of the Ash'arites: Why, if you deny the *ḥāl* (*v.s.*) and say that things differ through their essence and existence can you claim anything common (*jam'*) between man and God?[1] Again, you will not admit that man is the producer of his actions though you allow a sort of acquired power over action to man. How can there be anything common between him of whom production is inconceivable and him of whom acquisition is inconceivable?

Answer. We do not deny that intellectual modes and relations are 172
common to man and God[1] in cause and effect, &c., for if the mind grasps the intention (*ma'nā*) of one agent's action it can predicate similarly of every agent. Again, we recognize a certain power of activity in human actions, and a distinction between voluntary and involuntary action. But is the influence of a will (*qudra*) on the thing willed production or acquisition?

They asked the Mu'tazila: (1) According to you the agent only influences the act in a state which cannot be said to exist or not to exist. Powerfulness according to you is a state, so how does state produce state?

(2) You give man power in production and regard God's power as a state. . . . If you give both God and man power in origination, then you must affirm that man's power can produce anything. 173
This is obviously untrue, so how can there be an analogy with the unseen?

Again: You cannot use human analogies and say: 'Building points to a builder: we have investigated the qualities of a builder and find that he must be powerful'. But this is not so because a builder requires instruments—an absurd assumption of Allah. . . .

We say that man's knowledge of the wonders of creation assures 174
him that their Creator must be Knowing, Wise, Powerful, Willing—only a fool could doubt it. There is no need to postulate action in the seen and apply it to the unseen; they are obviously the same.

The Imām al-Ḥaramain answered that God's tipping the scale of being must have been through and according to His essence, or through His essence by way of an attribute, or through an attribute

[1] Lit. the present and the absent, i.e. the two objects of comparison.

thing's existence and also the matter (*hyle*) in which potentiality resided, though neither potentiality nor *hyle* were eternally pre-existent. . . .

Plato's proof of the temporal origin of the world: The existence of universal objects can be conceived in the mind and outside the mind: they are differing realities with different characteristics like the celestial intelligences.

168 The supporters of (2). If potentiality can only be posited in matter,[1] matter[1] is inconceivable without form, and form subsists in the Giver of form.

[Shahrastānī] If we regard *hyle* as a subsistent object it is either one or many: if it was one and then became two was it (*a*) by the addition of another, or (*b*) by the multiplication of that one without external addition? If (*a*) then they are two substances, one added to the other, and their mutual relation presupposes form. If (*b*) then *hyle* became divisible—at one time having the form of unity, at another the form of plurality, and we are driven to the endless chain. . . .

169 It is clear that *hyle* is never free from form but it actually subsists therein. Form subsists not in *hyle* but in the Giver of form. Matter preserves form by receiving it and form comes into being in *hyle*. Both are substances because body is composed of them and body is a substance. Actual distinction between them is inconceivable: only a logical difference can be drawn.

CHAPTER VIII

Proof that the Propositions connected with the Divine Attributes can be known.

170 The Mutakallims began by asserting that the propositions connected with the divine attributes could be known before they made a like assertion of the attributes themselves. The Muʿtazila, who denied the attributes, admitted the propositions. The Mutakallims adopted (*a*) the method of deduction and induction and (*b*) necessary and intuitive knowledge. Some think it better to begin by affirming that God is powerful (*qādir*); others put knowing (*ʿālim*) first; others put volition (*irāda*) first.

(*a*) The first class argued: He who tips the scale of being must be powerful. Living people can or cannot act. We have examined all the attributes of a living being in the desire to discover the reason
171 why impotence is removed and facility established, and we find only

[1] *mādda* not *hayyūlā* = *hyle*.

receive it. When form appeared actually there came into being the secondary matter. Then when the four modes (heat and cold active, and dampness and dryness passive) adhered to it there arose the four elements (*arkān*), viz. fire, water, air, and earth which are tertiary matter. From these arose the composites to which the accidents of generation (*kaun*) and corruption adhere.

(2) The theory that matter is not free from form. This treats (1) as 164
speculative.

The supporters of (1) argue that it is demonstrable that every body is composed of matter and is subject to addition and subtraction and form and shape; that the subject of addition and subtraction is something lying behind them and exists independently of them while addition does not remain after subtraction and vice versa. Hence an atom without bodily form can receive addition and subtraction at the same time. These adjuncts can cease and so can form and shape so that it is possible for the atom to be void of all forms.[1] Thus a non-composite atom must be the foundation of all composite bodies, for otherwise there would be an endless chain of composites like shirt, cloth, cotton, elements, and prime matter[2] which is *hyle* receptive of forms and modes.

The supporters of (2) object that this is to assume the point at 165
issue. Addition and subtraction are accidents and as such alter and change. That which changes is accident, not substance, and you cannot treat them alike.

The Mutakallim asks why substance is free of all accidents if it is free of one, to which they reply that the self-subsistent is independent of a subject, otherwise it would need an accident as the accident needs it and so there would be no intelligible distinction between them.

The Mutakallim answers that substance cannot be free from all 166
accidents, not because it needs them in its self-subsistence as a substance, but because it is inconceivable unless it is in a definite place.

The supporters of (2) argue: Assume that matter is a self-subsistent substance void of form, and then that it acquires dimension, either dimension must have come suddenly or gradually. But dimension carries with it place and volume, and it must have had the latter before it got the former. If dimension came gradually and by extension then direction is implied, and once more all the categories are present.

The supporters of (1) argue that potentiality preceded the temporal 167

[1] The opponent quotes the argument rather differently, *v.i.*

[2] *'anāṣir*. This has not been mentioned above in (1).

Now the truth is that this question is bound up with that of the
159 *ḥāl*. The Mu'tazila have become hopelessly involved in theories which they do not grasp. Sometimes they call the essential realities in genera and species 'states', i.e. qualities and names of entities neither existent nor non-existent: at other times they call them things, i.e. names and states of non-entities. They have mixed philosophy with theology and the doctrine of formless matter, borrowed some logic and some metaphysic, and the result is a house of straw.

We point to a particular substance and ask: Was this substance a positive (latent) corporeal substance before it existed, or was it universal substance, a thing unspecified? If it was this one, nothing
160 else shared in it. If it was absolute substance before it existed, it was not this because that is not this. What is latent in non-existence has no real existence, and what really exists is not latent. . . .[1]

161 The supporters of states maintain that species like substantial-
162 ity, &c. are things (latent)[2] in non-existence because they are the object of knowledge and the known must be a thing. Individuality, substantiality, &c., are states in existence which cannot be known separately nor exist by themselves. But what an object of knowledge in non-existence which is unknown in existence! Had they an intelligent grasp of genera and species they would know that mental images are the quiddities of things in their genera and species which do not demand that they should have a real existence outside the mind. . . .

163 When the Mu'tazila learned from the philosophers that there was a difference between the causes of existence and quiddity they thought that mental concepts were things latent in individuals, so they affirmed that the non-existent was a thing and thought that the existence of genera and species in the mind were states latent in *individua*, that the non-entity was a thing and that the state was latent. It is annoying to hear and answer such absurdities, and unless I had undertaken to explain the various schools of thought in this book I should not have troubled to deal with such things.

(1) The theory that there is formless matter (*hūlē*).

It is said that the first principles are Intelligence, Soul, and Matter, to which some add the Creator, all of them being void of forms. When the first form, i.e. the three dimensions, appeared, there arose a composite body. Before that it had no form, merely the capacity to

[1] Here follow arguments similar to those already advanced.

[2] *thābita*. This word is elusive in meaning. I have sometimes rendered it by 'positive'. It is best defined by the *muthbitūn* themselves. On the whole 'latent' seems to do justice to something that is neither existent nor non-existent, though it comes down on the side of existence somewhat.

produce a substance could not have been realized without an accident. Specifying a thing by giving it existence is only conceivable if the thing specified is a distinct entity so that substance not accident, movement not rest, results. Hence the real nature of genus and species does not depend on the Creator's activity. If they are not separate things *per se*, *ījād* is inconceivable and variety in actual phenomena must be due to mere chance.

The Negative. The eternal knowledge has all intelligibles as its object; the world's existence, so that it really came to exist; the impossibility of its eternal existence; and the possibility of its existence before it did exist. But the true objective relation (*muta'allaq*) is existence from which all other intelligibles result. You can know that the Creator is God and that there is no other, but that does not 157
demand a succession of cognitions that every created thing is not God. If you know Zaid is at home you know he is nowhere else and need not know that he is not *chez* 'Omar or Bakr and so *ad infinitum*. It cannot possibly be said that such infinite cognitions are latent things in non-existence, e.g. the absence of Zaid in such and such a place. . . .

As to their assertion that essential qualities are not due to the Creator and that only existence *qua* existence is the object of the divine power, this is something they have heard and not rightly understood.[1]

The Negative. A thing's existence, and its individual reality (*'ain*), 158
its essence, substantiality, and accidentality, in our view are all one. That which (God) brought into existence is the thing's essence, and divine power is connected alike with its essence as it is with its existence, and influences its substantiality as it does its actuality and appearance in time. The distinction between existence and 'thingness' is merely verbal.

These people[1] believe that universals and particulars are mere words or intellectual fictions; but the qualities which follow production, e.g. the substance being susceptible of accident, can be argued against them. For (say they) they are not due to God's power. They do not assert them to be prior to appearance in time, so why do they not argue that all the essential attributes also follow appearances in time? One might reverse the argument and say that the properties of substance were created by God's power and existence followed!

They tried to evade the difficulty of distinctive specifying by saying that if substances and accidents were latent in non-existence *ad infinitum* there could be no real specifying; but this is no answer; it only adds to the difficulty.

[1] These last comments are presumably from the author himself.

We say that God gave the world existence with its substances and accidents, so it may be said He gave existence to its reality and essence[1] or something else. If you say it was the former then, according to you, they were two essential attributes latent in non-existence while the divine power had no connexion with them. . . . If you say He gave existence to something else the same argument applies.

The Positive. What you say about knowledge having the existent or the hypothetical existent as its object is false of God's knowledge of the world's non-existence in eternity, for the world did not exist then, nor could there have been a supposition thereof, because its supposition or any supposition on the part of the Creator would be ridiculous, for supposition implies doubt.

Therefore God's knowledge was of something known, so the non-entity must be a latent thing. When you say that knowledge is connected with the existence of a thing at the time it exists, and it necessitates a knowledge of its non-existence before it existed, you confine knowledge to objects of cognition and objects are finite, and so it follows that intelligibles are finite also—a thesis that you do not hold. . . .

155 As to your saying that existence[2] is to be denied or latent in our system, existence is to be denied and is not latent, and all-to-be-denieds and non-entities are not latent, because impossibilities are to-be-denieds and non-entities, and are not latent things. The key to our system is that the essential qualities of substances and accidents belong to them because they are what they are,[3] not because of any connexion with a Creator. He only enters the mind in connexion with existence because He tipped the scale in favour of existence.

What a thing is in essence preceded its existence, viz. its substantialness and accidentalness, and so it is a thing. What a thing has through omnipotence is its existence and its actuality (*ḥuṣūl*); and what follows its existence is the property of occupying space and receiving accidents. Therefore there is no question of the influence of the Creator's *ījād*, for the influence of (divine) power is in existence alone. The omnipotent only confers existence. The potential only needs the omnipotent in respect of existence.[4] . . .

156 Essential things are not related to the Creator, but what befalls them from existence and actuality is. If the Creator wished to produce a substance the substance must be distinguished from the accident. For if they were indistinguishable in non-existence and the distinction was not a positive[5] thing the Creator's intention to

[1] *'ainahā wa-dhātahā.*
[2] The correct reading must be *al-wujūd.*
[3] *lahā li-dhawātihā.*
[4] Again the tipping of the scale follows.
[5] I.e. latent.

the same conditions. If that which is to-be-denied is latent according to those who say that the nonentity is a thing this proposition is abrogated. Put into a syllogism we get the form (Barbara):

All non-entities are to-be-denied.
All to-be-denieds are not-latent.[1]
Therefore all non-entities are not-latent.

The Positive position. Just as denial and assertion are contraries 152
so are existence and non-existence contraries. We say that existence and latency (*thubūt*) are not synonyms nor are the to-be-denied and the non-existent.

The Negative. If you say that latency is a wider term than existence and embraces both entity and non-entity why don't you say that the to-be-denied is a wider term than the non-entity so that a universal attribute becomes a state or aspect of the to-be-denied positively, just as a particular attribute of the non-entity becomes a state or aspect of the non-entity positively? . . .

The Positive. You, too, have attributed universals and particulars to the non-entity since you talk of the necessary, possible, and impossible in relation to it. If the non-entity were not a latent thing
you could not treat it thus. . . . The fact that it is an object of thought 153
and intellectual relation points the same way.

The Negative. We do not assert universals and particulars in non-existence: they are mere expressions and mental suppositions. Moreover, the mental relation with the non-entity is not *qua* non-entity but on the supposition that it exists. Therefore absolute non-existence is a notion resting on the assumption of absolute existence in opposition to particular non-existence, i.e. the non-existence of a particular thing. It can be said of an objective entity that it (no longer) exists or it can be said of a subjective entity, e.g. the Resurrection, that it does not exist. It can be denied in the present, asserted in the future. Non-existence itself is neither universal nor particular, and cannot be known without existence or the assumption of existence. Knowledge has the existent as its object. Then if the non-existence of that thing becomes known it can be denied and it may be said that it is not a thing at the present time. If existence is to be asserted of (non-existent) substances, then it is clear that the
world pre-existed, and there was no beginning to the Creator's 154
activity and no influence. If it is to be denied every to-be-denied with you is a non-entity and every non-entity is latent, so that the argument is turned against you.

[1] *laysa bi-thābit.* It has already been said that the Ash'arites do not distinguish between latency and existence. Therefore it follows that they admitted no mean between existence and non-existence.

denies these ideas, though some call them mental concepts; others logical suppositions of the intellect; others realities and ideas denoted by words and expressions; others qualities of genera and species. But provided the ideas are clear call them what you will.

These realities and ideas have three relations: their internal relation, their relation to individuals and to the mind. Inasmuch as they exist in individuals they can be treated as individuals and specified,
149 inasmuch as they are conceived in the mind they can be universal, and in relation to themselves they are pure realities neither general nor particular. He who knows these three relations will have no difficulty in the matter of the *ḥāl*; and furthermore the truth about the dispute as to whether the non-existent is a thing will be clear to him.

CHAPTER VII

150 Is the Non-existent a Thing? Of Matter and a Refutation of the Theory that Matter exists without Form

A 'THING' cannot be defined because nothing is so well known and any word that is used to define it involves the notion of 'thing-ness' and existence. . . . It is a mistake to define a thing as 'an existent' (*maujūd*) because existence and thing-ness are the same. Again, it is a mistake to define it as 'that of which something can be predicated' because the words 'that which' have been introduced into the definition.

151 The Ash'arites do not distinguish between existence, latency, and thing-ness and essence, and individual reality.[1] The Mu'tazilite, al-Shaḥḥām first asserted that the non-existent was a thing, an essence and a reality and claimed for it the relations of existence, e.g. the subsistence of the accident in the substance, &c. Most of the Mu'tazilites followed him although they did not assert the subsistence of the accident in the substance, &c.; but a number of them opposed him. Some merely employed the word thing-ness (of the non-existent), while others held that to be impossible like Abū'l-Hudhayl and Abū-l-Husayn al-Baṣrī; others said the thing is the pre-existent while the temporal is called a thing metaphorically and by extension. But Juhm ibn Ṣafwān held that the thing was the phenomenal and the Creator is He who makes things what they are.[2]

The Negative position. Elementary intelligence assures us that positive and negative assertions are contraries. If you posit a definite thing at a definite moment in a definite mode you cannot deny it in

[1] *wujūd, thubūt, shay'iyya, dhāt,* and *'ayn.* [2] Lit. 'The thing-er of things.'

then it is in itself an accident; and if the accidental nature is specified by colouredness (*launiyya*), then it is in itself colour, and similarly colouredness by blackness and blackness by this black. It is not intelligible that a quality should come into existence for one particular thing and actually exist for something else, and so become an individual quality in two things like one black in two substrates and one substance in two places. . . .

(2) They say that the *ḥāl* is neither existent nor non-existent; yet existence with them is a *ḥāl*, so how can it be right to say existence cannot be said to exist? . . . They posit cause and effect and say the one 147
causes the other, but how can something which does not exist become a cause?

(3) According to them everything in existence is a state. Give us an example of a state which neither exists nor does not exist, for all-embracing universal existence according to you is a state. . . . Therefore there is nothing that is not a *ḥāl*. If you posit a thing and say it is not a *ḥāl*, that thing embraces a universal and a particular, while the particular and the universal according to you is a *ḥāl*. In that case there is nothing but a no-thing and no existence but no-existence, and this is the most stupid theory imaginable.

Now the truth is that a man is conscious of the conception of universal things apart from the words which express them and apart from individual forms. Further, he is conscious of intellectual relations attaching to one thing: these (universals) are either to be referred to the words that define them—a theory which we have refuted—or to the existing individuals—which we have disproved. Therefore it only remains to be said that they are ideas really existent 148
in the mind of man which the intellect perceives. Inasmuch as they are universals with no existence in individuals they are not an existent thing in individuals, accident or colour absolutely; but they are individuals in that the intellect conceives from them a universal idea. A word is formed to correspond with this in such a way that if the word were to perish or be changed the idea logically formed in the mind would not be affected.

Those who deny that there are states err in saying that they are mere words, and are right in saying that what exists as an individual is without universality and relation. Those who assert that there are states are wrong in referring them to qualities in individuals and right in saying that they are intelligible ideas above and beyond the words which express them. They ought to say that they are existent concepts in the mind,[1] non-existent in individuals[1] instead of saying that they are not existent and not-non-existent. No intelligent man

[1–1] The marginal gloss seems correct.

contradictory because you adopt a universal judgement when you say that universals are mere words. Abolish words altogether, still intellectual judgements remain. Beasts that have neither speech nor intelligence do not lack this guidance, for they know by nature what herb to eat, and when they see a similar herb they are not assailed by doubt as to whether it is eatable. Had they not formed precisely the same judgement in the second case as in the first, they would not have eaten nor would they shun its opposite were they not acquainted with the genus. Therefore the movers are right in saying that you have shut the door of definition.

I go further and say that you have shut the door of intellectual knowledge and speech. For the mind perceives mankind as a universal whole distinct from the individual. Similarly the accidental is universal to all kinds of accidents, without colouredness or blackness, and this particular black coming into one's mind. This is the immediate percept and the content of the word as it is conceived in the mind; (but it is) not the word itself, because the word (only) explains an idea in the mind. The thing meant does not change with the language in which it is expressed, Arabic, Persian, Hindu, or Greek. No com-
145 plete speech is free of universals, and these universal ideas are the distinguishing mark of human minds (*nufūs*). To deny this is to put oneself outside the pale of humanity and to enter the enclosure reserved for beasts.

(2) Your second error is to ascribe the distinction between species to individual essences—a dreadful mistake, because a thing is only distinguished from something else by its specific attribute. The specific attribute of a thing's species is not the same as that of the essence; for substance[1] differs from accident in needing space absolutely and by way of species, not particularly and individually. The particular substance only differs from (another) particular substance in occupying a particular space, not space absolutely. . . . If substance differed from accident in its existence as it differs from it in occupying space, spatial need would be predicated of accident and substance, because (forsooth) existence and need of space are one, and all idea of resemblance and difference would be abrogated. . . .

146 As to the mistakes of those who postulate states: (1) They postulate of a particular object qualities peculiar to it and qualities in which other things share, and this is sheer folly. For that which is peculiar in a particular thing and that in which something else shares is one in relation to that particular thing; so the existence of a particular accident and its accidental nature, &c., are verbal expressions for that particular thing. If existence is specified by accidental nature

[1] Or atom.

different pluralities must be united in it and the genera must suffer change without existence being affected, which is like the change of forms in matter as the philosophers say without a change in matter. 141
But the analogy is not sound because matter according to them is not free from form. . . . How is it possible to conceive existence, bare, absolute, universal, unchanging, and in what does it inhere? . . .

The truth appears from these discussions, but we do not disclose it yet.

The opponents. How is an unchangeable existence to be conceived whose species change one into the other and the substance becomes accident and vice versa? It would involve the entry of one existence into different genera, and the uniting of different genera and species in one existence.

The supporters. Universality and particularity in the state are like genus-ness and species-ness in the genus and species, because genus-ness in genera is not a genus in the sense that every genus demands a genus (for that) would require an infinite regress. . . . Similarly stateness (*ḥāliyya*) which attaches to states does not demand a state, for that would require an infinite regress also.

A man who says existence is universal is not bound to say the 142
universal has a universal, nor if he says accidental-ness (*'araḍiyya*) is a genus need he say the genus has a genus. . . .

As to your saying: If existence were one and similar in all objects the presence of one thing in two, or two in one, would result.[1] What holds good of existence and state applies equally against your intellectual relations and aspects. None will deny that existence is common to substance and accident, not only in word but also in meaning. . . .

A universal judgement demands that something must be held in 143
common and such sharing can only be conceivable after the special characteristic of the thing has been identified. A particular assertion is impossible apart from the underlying universal. He who says 'Things differ in their individual essences' cannot apply a universal judgement in a special case.

You accuse us of reversing the genera and of positing one in two and two in one, while we accuse you of abolishing the genera and denying the one in the two. The court is sitting, but who is the judge?

The judge who is familiar with the tenets of both parties[2] says: You who take the negative position are in error (1) because you make universals and particulars mere words and assert that different things differ in their essences and existence, but your statements are self- 144

[1] The words of the opponents' assertion are slightly changed.
[2] I.e. Shahrastānī himself.

salizing. . . . He who regards the latter as mere words has abrogated intellectual relations. Do not the terms change in different languages and times while the intellectual relations and aspects do not?

Again their words 'The definition and reality and essence of a thing are words for one and the same thing'; and 'things are different through the peculiarity of their essences and nothing shares therein'; granted this be so the peculiarity of the individual is one thing and
139 the peculiarity of the species another. You do not classify the substance according to a peculiar property but *qua* substance absolutely. You have postulated a universal idea common to substances; otherwise every atom would need defining separately and the ordinary predication of substance would not hold, and so we should have to introduce a universal idea into the definition, and that would destroy your thesis that things are only distinguished by their essences, and justify our assertion that definitions are not independent of the universality of words which points to the qualities of the universality and particularity of essences. These qualities are states and aspects and intellectual relations belonging to them—call them what you will so long as you accept the idea and reality of them.

The opponents. Your argument is unsound. The word *ḥāl* embraces the genus of *ḥāls*, and a *ḥāl* is the quality of a thing peculiar to that thing; so either its meaning must be universal and particular or something beyond the word itself and that would lead to the assertion that a *ḥāl* has a *ḥāl* which is absurd. You do not escape by saying that 'the quality cannot be described', for you were the first to postulate a quality of a quality because you made existence, blackness, &c., states of the black; thus you have postulated qualities of qualities, so why not states of states? As to aspects and relations
140 they have an existence in states also. The universal state is one thing and the particular another, yet they are two relations in the state and a state which causes (other) states is one thing and a state which does not cause a state is another. Did not Abū Hāshim postulate a state in the Creator which necessitates his being knowing, willing? And knowingness and willingness are two states. A causal and a non-causal state are different in relation and the difference of the two relations does not necessitate the difference of the two states in reference to the state.

According to them existence in the pre-existent and the temporal, the substance and the accident, is a state indifferently. Thus they had to argue that one thing is concealed in two different things, or that two different things are in one thing, which is ridiculous. Being *qua* being, forsooth, is in what is still to be—a monstrous absurdity.

Again, if existence is a state uniting genera and species, then the

words coined to connect like with like. Essence does not embrace them. On the contrary a thing's existence and its specific description 136 are one and the same.

The supporters. With us the *ḥāl* is a positive thing, but we do not assert without restriction that it is a positive thing existing by itself, for such must be either substance or accident, and this is neither; but it is an intelligible quality of them. A substance (*jauhar*) is known by its substantiality not by its need of space and being receptive of accidents. If the two cognizables differ in one thing the difference is to be referred to the state. Sometimes a thing is known of necessity from one aspect, deductively from another: one knows of necessity that the mover is a mover, then by deduction that he is a mover by a movement. But why do those who reject accidents deny that movement is an accident added to the mover and not deny that he is a mover?

You rejectors agree that movement is a cause of the substance moving: similarly power, knowledge, and all the accidents and ideas. . . .

A cause must either necessitate its essence or something else beyond 137 its essence. The former is ridiculous, as a thing cannot be its own cause and effect. If the latter then that thing is either essence by itself or a quality of essence. It cannot be the former, for that would lead to the cause producing essences and those essences being causes, which is absurd and leads to an endless chain. Thus it is clear that it is a quality of an essence which is the state that we postulate. We do not say that it is existent or knowable by itself; sometimes it can be known with something else and not separately, like contact, contiguity, &c. . . . With regard to your assertion that we are merely dealing with intellectual aspects and relations, we reply: These are not unfettered abstractions but are peculiar to essences; the intellectual aspects attaching to one essence are really states. . . . They are qualities by which substances are described. You call them aspects; we call them states. The two cognizables are distinct though the essence is the same, and the distinction between the two cognizables points to the numerical difference (*ta'addud*) of the two aspects and states, viz. two real cognizables to which two distinct cognitions attach, one necessary, the other derived. That is not like relative 138 terms, for they are mere words in which there is no real knowledge attaching to a real cognizable.

Your saying 'the individual thing has no associate and the common thing has no existence at all' is folly. The particular *qua* particular has no associate, and the attributes which we postulate are not particular and peculiar, but such as embrace particularizing and univer-

entities (*ma'nayāni*).[1] They do not share in something that is like an attribute to them, but in a word which indicates genus and species. Universality and sharing therein are not to be referred to an attribute, i.e. a state belonging to black and white, for the two states of the two accidents would share in the 'state of being a state' (*ḥāliyya*); and that sharing does not necessitate the postulate of a state of a state for that would land us in an infinite regress. It is a mere matter of universal and particular.

134 The supporters: Sharing in common and differing are an intellectual category beyond the mere words which were coined to express them.

Those who hold that universals and particulars are mere verbal distinctions deny logical definitions of things and inference. If things were distinguished by their essences and existence, it would be folly to talk of intellectual judgements, and rational demonstration would be impossible.

The opponents. We know intuitively that there is no mean between existence and non-existence, yet you believe that the *ḥāl* is neither existent nor non-existent. When you go on to distinguish existence and latency[2] and apply latency to the *ḥāl* to the exclusion of existence the theory is quite unintelligible. The extraordinary thing is that Ibn al-Jubbā'ī said that the *ḥāl* could not be said to be cognizable or otherwise. Now the goal of induction is the establishing of knowledge about a thing's existence; but if its existence is not conceivable,
135 induction is impossible, and to discuss it is paradoxical.

What do you mean by saying that 'sharing' is an intellectual judgement? If you mean that intellectual relations are concerned, that does not necessitate positive[2] qualities in substances. If you mean that one particular thing has a quality in which something else shares, and another quality which distinguishes it from other things, that is the point at issue; for the individual thing has no associate and the universal has no existence at all.

Further the object of intellectual inquiry is to arrive either at a positive or a negative conclusion while the Ḥālist toys with something between existence and non-existence.

Definition and reality (*al-ḥadd wal-ḥaqīqa*) according to those who deny the theory of states are words for one and the same thing. The definition of a thing is its reality and its reality is that which is peculiar to it *per se*. Everything has its distinguishing peculiarity which attaches to its essence, and nothing shares therein, otherwise it would have no special nature. Universal and particular are mere

[1] *ma'nā* is often used as the opposite of *kam*, the quantitative and corporeal.
[2] *thubūt*. Perhaps 'positive assertion'.

Bāqillānī after some hesitation. Al-Ashʿarī, the head of his school, opposed the theory, as did (most of) his followers, while the Imam al-Ḥaramain first supported and then opposed him.

We will first explain what was meant by a *ḥāl* (state), then set out the arguments for and against, showing how the truth lies now with one side now with another.

Now a *ḥāl* has no real definition by which we can recognize it in such a way as to apply to all *ḥāls* and so that leads to a *ḥāl* having a 132
ḥāl! But they can be divided into (*a*) what causes, i.e. predications of ideas which subsist in essences, and (*b*) what does not cause, i.e. attributes which are not predications of ideas.

As to (*a*) every predication of a cause which subsists in an essence has life as a condition of its existence (*thubūt*) according to Abū Hāshim, e.g. a live thing's being alive, knowing, willing, &c., because its being so is the result of life, so life subsists in a substrate and causes the substrate to be alive, similarly with all the other attributes of which life is a (necessary) condition. These predications are called states, i.e. qualities additional to the ideas which necessitated them. But the Qāḍī (al-Bāqillānī) held that every attribute of an existent thing which cannot be said to be existent is a state whether the necessitating idea be conditioned by life or not, e.g. a live thing's being alive, a moving thing's moving and so on. . . .

As to (*b*) it is every positive attribute of an essence which has no cause additional to its substance like the spatial need of the atom and 133
its being an object, the accident being accident, colour, &c. In short it is the specific characteristic of a thing whether it be that which distinguishes it from something else or that in which it resembles it, i.e. generic and specific attributes.

States are neither existent nor non-existent; they are not things, nor can they be qualified according to the theory of their supporters. Ibn al-Jubbā'ī held that they were not cognizable separately but only with the essence.

Those who deny states say that things are the same or different according to their individual essences. As to genera and species they are mere names. Sometimes a thing is known from one aspect and unknown from another—and these aspects are intellectual relations which have nothing to do with attributes dubbed states.

The supporters said: Black and white share the categories colour and accident, and differ in the category blackness and whiteness; so that in which they share must be other than that in which they differ or something else. The first is sophistry, the second surrenders the point.

The deniers said: Black and white are merely two incorporeal

originator was an eternal reality.[1] Being before all things He had no name and we know no name to correspond to His essence. His names come from His actions, He is without form, i.e. He is not knowledge, nor knowable. These latter belong to the first thing caused which is prime matter.[2] Such are the true deniers of attributes.

Some of them are reported to have said He is He. We do not say existent or non-existent, wise or ignorant and so on. Thus too the Shī'ite Ghāliyya and the Bāṭiniyya. There is no doubt that he who postulates a Maker must have a name for Him. But a name common
129 (to man and God) does not imply a common meaning. These men shrank from applying such words as 'existence' to Him because they believed that name and meaning would become equated and because every name has its opposite, e.g. wise and ignorant and they feared by calling him wise 'not ignorant' might be understood.

But we know that though the names are common the real meaning is different and God's names come to us by revelation.

Some of the Shī'as said it is not possible to deprive God of the 'Beautiful Names' nor is it possible to apply anthropomorphic epithets to Him. We use the names revealed to us but not in the sense of epithet and attribute because 'Alī used to say 'He cannot be described
130 or limited by definition'. We use the names in the sense of giving: thus He is existent in that He gives existence; powerful and knowing in that He gives knowledge and power, &c. We do not say that He is a Knower *per se* or by knowledge but He is the God of those who know *per se* and of those who know by knowledge.

Muḥammad ibn 'Alī al-Bāqir said that God was called a Knower because He is the giver of knowledge to those that know, &c. But this is not denial of the attributes. He confined himself to a simple statement without going into the question as to whether the attributes belonged to God's essence or to ideas subsisting in His essence. The Fathers and the Muslim community agreed that everything in man's mind is created by God so that 'Alī's saying 'He cannot be described' is only to be explained as we have indicated.

CHAPTER VI

States (or Conditions of Things)

131 The theory of states or conditions had never been heard of till Abū Hāshim ibn al-Jubbā'ī (d. 933) published his opinion about them. His father, al-Jubbā'ī, opposed him, but he was supported by al-

[1] *anniyya*, lit. 'that-ness'; Aristotle's ὅτι ἔστι.

[2] *al-'unṣur*.

beguiling of Satan is the delusion that he is independent, and the denial of his need of God.[1] . . .

As to (*b*) the Materialists (*Dahriyya*), who hold that the world pre- 126
existed, say that the pre-existence of the world in eternity implies the divorce of the Maker from His work. This has already been refuted in the discussion on production (*ījād*). Causation is just as impossible as the separation of the Maker from His work. . . . You call your God, cause, and principle, and necessitator which implies two absurd things: (*a*) the validity of the relation between cause and effect, and (*b*) the cause necessitating its effect *per se*. The first intention is the existence of the world . . . through first intention. . . . The higher does not will a thing for the sake of the lower; therefore causation is refuted.

As to (*c*) the divorcing of essential attributes and those consisting of 127
ideas and names and judgements,[2] that is the position of the philosophical theologians. They said that the necessary existent was one in all respects. Parts of quantity and definition, whether in matter of form or anything else had no place in His essence or description. His only term was *Necessary per se*, which necessitates no other meaning but His existence. No attribute can add to the meaning of His essence. All the attributes are either relative: as in our language the Origin of the world and the cause of intelligence; in your language the Creator and sustainer; or negative—in our language One, i.e. not a multiplicity and Intelligent, i.e. free from matter. Sometimes relative and negative are combined as when we say Wise, Willer.

It was argued against them that they had used the word existence ambiguously in applying it to the necessary *per se* and the necessary through another and then said that one of the existences was necessary and the other possible whereas necessity does not come into the notion of existence. . . . They cannot escape this argument by saying
that this use of necessity[3] is equivocal, i.e. in one it is fitting and 128
primary and in the other it is not, for this only strengthens the argument against them.

Another argument against them. You say that He is Origin, Cause, Intelligent, and Intelligible, but there is no connexion between these relations and if you can postulate a plurality of relations the Mutakallim can postulate attributes. To strip God of the latter is to strip Him of the former.

As to (*d*)[4] only a few of the early philosophers went so far. The first

[1] The depth of the author's convictions is nobly expressed in the passage that follows. [2] See further, Ch. VIII. [3] The reading of O is preferred.

[4] The Arabic text here should indicate a fresh sub-division by the use of cursive script and another paragraph.

ment requires in turn speech, words, consonants, vowels, (palatal) impact, motion.

122 Then forsooth the Creator ought to be a moving body!

One of the Karrāmiyya even asserted that God had a body, saying, 'I mean by that self-subsistence', but that is hypocritical ambiguity. For their leader's tenets were that God is a *locus* of temporal phenomena, speaking with vowels, sitting on a throne on high, and the embellishments of ibn Haiṣam could not deliver him from such heresies, for he did not mean self-subsistence by his anthropomorphism, nor by 'an upward direction' on high, nor by 'settling himself (on the throne)' taking possession of. In fact this is to correct a school of thought which is incorrigible and to strengthen a belief which cannot be supported. How can the shadow be straight[1] when the rod is crooked, or the school be well directed[1] whose master is a fool?

CHAPTER V

The Refutation of those who deny the Divine Attributes

123 *Ta'ṭīl* can be divorcing (*a*) the work (of creation) from the Maker; (*b*) the Maker from the work; (*c*) the Creator from the eternal attributes which subsist in His essence; (*d*) the Creator from the attributes and names in eternity; and (*e*) the plain texts of Qurān and Sunna from the meanings to which they witness.

As to (*a*), I have never heard this argued, save that there is a tradition that a small body of the Materialists said that the universe was originally scattered atoms moving without order, and their fortuitous concourse resulted in the world in its present shape. . . .

124 Man's mind accepts the postulate of a Creator, and the Qurān witnesses thereto.[2] Though they forget Him in times of happiness they turn to Him in affliction. The existence of the Maker is taken for granted in the Law which only reveals God's Unity.

125 The Mutakallimūn deduced the existence of a maker from phenomena—the older ones from the principle of potentiality. For my part I do not think these deductions so important as man's need of a Disposer, the Goal of his desires, the Helper in distress. A man's own need is more apparent to him than an external potentiality's need of a necessary. . . . Apostolic tradition says that God created men with a knowledge of Him, but Satan beguiled them away from that knowledge. That knowledge is man's essential[3] need, and that

[1] There is a double play on the word *istawā* which formed an important text for the anthropomorphists. [2] The references are inserted in the Arabic text.

[3] Not in the philosophical sense. Lit. 'necessary'.

into existence with the N and cannot be said to have preceded the N! . . .

To the assertion of the Karrāmiyya that God heard and saw what He had not perceived before, so that hearing and seeing for Him began in time, it was replied: Do you really assert that the 120
Creator became what He was not before, viz. a hearer, seer, speaker, and willer so that He was constantly earning a new epithet?[1] If not you contradict your assertion that He heard what He had not heard, &c.

The true answer. You have joined positive and negative in saying God was not thus and became thus in a way that is inadmissible. We do not admit that He did not hear and see; on the contrary He did from all eternity. Novelty (*tajaddud*) resides in the percept, as it does in the knowable and the thing decreed. He did not acquire a quality which He did not possess before; on the contrary the negative applies only to the percepts. Therefore we say the sounds and sights did not exist. But God heard and saw and so they came into existence, so that hearing and sight could treat them as objects. The objective relation (*taʿalluq*) was conditioned by existence not by the subject of the relation (*al-mutaʿalliq*). Many an objective relation is conditioned by existence, life, intelligence, and maturity, but absence of the condition does not necessitate absence of the subject.[2]

To ascribe to God a quality which He has not always possessed 121
is to impute alteration and novelty to Him. According to you these temporal (changes) remain and the subjective relations pass away. A subjective quality whose relation or attachment comes afterwards is not impossible, e.g. (the divine) knowledge, predestination and will. But to say that God retains a quality whose relation or attachment was prior is impossible. In that case He would have willed the world's existence by a time volition in His essence, and the world would have come into being and (then) passed away, while He would be willing and saying eternally Be! to a thing that now was and now ceased to exist, hearing and seeing that which had passed away!

Those letters which you posit are either bare consonants without vowels (*aṣwāt*) or consonants which articulate vowels. The first cannot be heard or understood, for the true function of a letter is to articulate a vowel. . . . The vowel to the consonant is as the genus to the species and the accident to the colour. . . . A coherent state-

[1] *tajaddud waṣfin lahu.*

[2] The Arabic is straightforward, but the thought is difficult. If I understand the author he means that perception always existed in God. His perception preceded the existence of a thing. When it existed perception came into relation with it; perception was always there, but existence was the condition of the relation, not sight. Therefore God was unaffected by the appearance in time of a visible universe.

what was not and then became would need a producer. Again, if it (the *ḥādith*) could be originated by God's will or power, then why could not all originated things (*muḥdathāt*) have been so originated, seeing that there is no difference between the *ḥādith* and the *muḥdath* in that both were not and then became. The difference between these two words is a matter of grammar (one intransitive and the other transitive), not philosophy. . . .

The philosophers,[1] taking up the adversary's argument, said that every essence which has not originated has an idea (or reality *ma'na*); then before its inception there originated in it receptive capacity, suitability, and potentiality; then when reception had originated the capacity was changed into existence and the potentiality into actuality. It follows that in its essence it was a potential reality and then an actual one, i.e. matter and form. They had asserted that before the creation of the world God possessed the properties of matter, namely privative natures,[2] for preparedness and capacity are a
118 *privatio rei*. But the necessary existent is transcendently above potentiality and privation, the source of evil.

It was argued against them: You say that God's speech and will are of the same genus as ours and then that the universe is the object of His speech. In that case our speech K and N should produce the same effect! If it is said His speech occurred through the immediate operation of His power and eternal will and our speech did not; and His speech is essentially His and not another's, it may be replied that if there is this difference His speech is of another genus altogether. But if His speech originated after it had not been, it is like our's and was not related to power after it originated, because its influence was only exercised when it was separated from power, not at the time when it was the object of power; and power only became effective in the production of its essence, not in anything else which was originated by it. . . .

119 Another counter-argument. The letter K of the fiat KN must either precede the N or they must keep together[3] in being; either at the moment of being or as long as they exist. If K preceded N either it remained or it did not remain in existence. If it remained pronounced and audible it was not KN but K, and while the K had not passed away,[4] the N could not exist, for a K continuously audible with an N is inconceivable. If it did not remain it was annihilated. Yet according to your view that which inheres (*ḥalla*) in God's being cannot perish. If they were joined together[3] then the K was brought

[1] *al-falsafiyyu*, lit. the philosophic one, not *al-failasūf*.
[2] The Aristotelian *steresis* is meant.
[3] *yatalāzamāni*.
[4] We must read *yan'adim*, though O. and P. plainly have *yataqaddam*.

for it would necessitate that He be 'above' as to those on the earth at the North Pole and below as to those at the South Pole; nay, but some would be above Him and some below Him, which thing is impossible.

As to the raising hearts and hands on high and the prophet's ascension, it corresponds to the abasement of head and hands to the ground. God's throne is the Qibla of petition and earth the mosque of prayer. . . .

The Karrāmiyya hold that temporal phenomena subsist within the 114
divine essence; in fact production in time (*iḥdāth*) is a name for the attributes which originate in God's essence, e.g. the will to specify an act with existence; the utterances like Be! As for his other utterances such as stories of past or future events, laws, &c., they originate in his essence by his eternal will (*qudra*) and do not belong to production-in-time in a thing. . . .

According to Muḥammad ibn al-Haiṣam production is volition and influence (*īthār*) and that is conditioned by speech according to the divine law. . . . Most of the Karrāmiyya held that with every originated thing five qualities originated in God's essence, viz. volition, K, N, audition and vision, though they had posited a pre-existent will connected with the phenomenon, the originated, the act of origination, and creation. Then they said these temporal things do not become attributes of God. He is a creator by his creativeness (*khāliqiyya*) not by creation; a willer by his will-ing-ness
(*muridiyya*) not by will; a speaker by his speakingness. These must 115
remain for ever. They can never pass away after they have existed in His essence.

The Mutakallimūn answer:[1] If a thing of time inhered in God which had not always so inhered He would have suffered change, and some one must have brought the change about. If He had no attributes and then acquired them you must either deny the attribution or deny the alteration (as we do). . . . The distinctions made between
qualities in the opponents' special terminology is logically inadmis- 116
sible. Attributives are attributives however expressed. . . . For our purpose they are the same and so far as the reality of the (being) described is concerned they do not differ.[2]

If the existence of the temporal could be conceived without origination either it originated of itself, or by His power, or by an eternal will. . . .

If it is said it originated itself, logical thought is violated, for 117

[1] It is interesting to note that the author identifies himself here with the *mutakallimūn* (unless, of course, the words introduced by 'we' are a quotation).

[2] There follows the tedious argument of the *murajjiḥ* (*v.s.*, p. 6).

The Qurān asserts that God is situated on high, 'He is the Mighty one *above* His servants'. We assert direction, therefore, as an intellectual and revealed truth. We infer from the text that 'above' is the noblest direction, and therefore we raise hands and hearts on high whither the lord of the prophets ascended.

Answer. All this has arisen from the ambiguity of the word 'self-subsistent'. Of God it means independent of subject (*locus*) and
111 space; of substance it means independent of subject only. Thus you have made the point at issue your proof, seizing on an ambiguity in the word in defiance of its meaning. If we were to suppose a being independent of subject and space and one needing space, so that they must either be in contact or separate, the supposition would be ridiculous, for how can local limitations apply to one who does not occupy space?

Similarly 'within' and 'without'[1] cannot apply to God but to the necessary qualities of spatial objects. But it may be said with truth that God is in the world in the sense that His knowledge and will (operate there) and external to the world in holiness and transcendence, cf. *Sur*. 18. 6 and 4. 57, &c.

112 The verses which point to the nearness of God are more numerous than those which speak of His distance above us. It is just as foolish to imagine that God has a local existence separated from the world by finite or infinite distance as it is to suppose that His existence is in finite or infinite time.

As to the pretence of the Karrāmiyya and Ṣifātiyya that God's qualities subsist in 'the place' of His essence it may be said that we do not mean what they mean by subsistence. We mean that God may be described by them (the qualities) but a description need not
113 require that the described is localized. *Ḥaith*, 'in respect of', is a logical relation, so that all the terms they have used in this discussion are equivocal.

Dimension and direction are limiting laws in regard to bodies, so that if an actually infinite body could be imagined direction in reference to it would have no meaning, so there would be no up or down. . . . If bodies were circular and revolving directions would be constantly changed according to the course of the circumference and the part circumscribed, and up and down would conform to the axis and the circumference. If the world be conceived as circular either as an hypothesis corresponding to the truth or not, it could be said that God was in a (certain) direction from the world, whereas He must needs encircle it, otherwise a part of the direction would escape Him. According to them He is above the whole world, which is ridiculous,

[1] *V.s.*, p. 45.

Others differed as to the essential attributes of which the reality of a thing in this world is composed, and the accidental dimensions which have no place in the establishing of the reality of a thing.
Essential attributes are not ascribed to a thing in relation to the 108
agent, but belong to it without a cause. Differing dimensions are to be ascribed to the agent for he made them for it with a cause.

Others said: If we suppose another quality it must either be praiseworthy or blameworthy. If it is praiseworthy the lack of it now is a deficiency and the Creator already possesses the attributes of perfection: if it is blameworthy the lack of it is necessary. Therefore there cannot be an attribute additional to the essential ones.

Can God have a specific quality which we cannot grasp? This is a different question from the first, and this, too, received different answers. Some said: He cannot have a special characteristic because He is in essence and qualities distinct from created things and His essence knows no limit in time or place, nor is it divisible actually or hypothetically. If (your) object were to establish a specific characteristic it would lie in the fact that he is distinct from all things.

Others said: His special attribute is divinity which is incomprehensible. Every intelligible entity must be distinguished from its
fellow by a special attribute and all that has been just said is negative. 109
You cannot distinguish one thing from another by negations, so that you must have a positive attribute otherwise you have destroyed its reality. So, if God has a special attribute can we grasp it? The Imam al-Ḥaramain said No, others said Yes. Ḍirar ibn ʿAmr said Yes, by a sixth sense in visions.

Objection. If two self-subsistent objects be supposed they must either be side by side or separate and so in local relation to each other. From this they argued that God must either be in the world or external to it. 'Within' *per se* necessitates proximity and contact, and 'without' *per se* necessitates separation and direction. They often used much equivocation in their arguments, saying: We agree that God has an essence and attributes. The attributes do not all stand in the same place (*ḥaith*) as each other nor are they spatially related,
because that which subsists in another is not susceptible of space, but 110
they all subsist in His essence, i.e. in the place where His essence is. The distinction between essence and qualities is that the essence has a place of its own so that ṭhe qualities are in reference to it while the qualities have not. The word *ḥaith* cannot be used of the qualities. The existence of another self-subsistent entity would in no way affect this.... Thus direction by which the Deity can be located can be asserted.

and not an originated thing.[1] They hold that it is impossible that the qualities which originated in His essence should be annihilated.

Muḥammad ibn al-Haiṣam occupied himself with this question in a way worthy of mention except in the question of originated things. In this he could not free himself from his original dependence[2] on the teaching of his master Abū ʿAbd Allāh al-Karrām.

Refutation. We say that if God were circumscribed by form and shape altering through a new quality in His essence he would be of time and capable of being other than He is—in fact if He were not God, a God would be required to make Him what He is.

106 *Objection.* Why find fault with those who say that the dimension peculiar to God is a limit necessary for Him according to His essence? He needs none to specify it. Dimensions in the world of creation need a determinant because they are possible and subject to God's power. But if there is no power above God He has no connexion with contingency. Do we not agree that there are eight qualities? Is this number necessary to Him or can there be another? If you say there must be eight we reply that that limit being necessary to Him no difference can be asserted between a limit to the number of His qualities and a limit to His essence. On the other hand, if you say God may have another quality we ask what is the cause of the limitation? Thus there is need of a determinant according to your argument.

Answer. Dimensions are the same in this world and the next so far as logical possibility and need of a determinant go. If we suppose a dimension similar to that in this world it still requires a determinant. Contingency in possible things does not rest upon the hypothesis of power over them; on the contrary the knowledge of that is plain to the intellect. . . . We only need to assume power
107 in causing one possibility and not another. It is not necessary in the conception of possibility itself. This is a fine point which many *mutakallimūn* have missed.

As to the limiting of the divine attributes to eight, many refused to apply number to them at all. They said God's activity points to His being a mighty one, a willer, a knower. The law speaks of knowledge, will, and power. We confine ourselves to these qualities. The question, Can God have another quality? can be answered in different ways: (*a*) logical possibilities are not in question. We confine ourselves to God's qualities as revealed by creation; (*b*) it is possible logically but the law has not revealed aught.

[1] See Macdonald, p. 335.

[2] The MSS. O. and P. seem perfectly clear at this point. Professor Nicholson, in a letter, suggests reading *ishkal* 'in its original perplexity' with the comment that the following is then hard to explain. I think it is possible that *tikal* (for *ittikal*) is intended, though there is no authority for this form in the lexicons.

CHAPTER IV

The Refutation of Anthropomorphism 103

Orthodox teaching is that nothing is like God, and He is like nothing; cf. *Sur*. 42. 9. He is not substance, body, accident; he is not local, temporal, receptive of accidents, or the subject (*locus*) of temporal phenomena.

The Shīʿite *Ghāliyya*[1] liken the Creator to the created. The Mughīriyya, the Bayāniyya, and the Sabāiyya[2] and the Hāshimiyya and their followers said that God has a form like the form of men; and the anthropomorphists among the Ṣifātiyya taught the same, relying on the tradition of the Prophet: 'God created Adam according to the form of the Compassionate' and its variant: 'according to His form'. 104

The Ghāliyya said that a certain person was God, or that a part of God was incarnate in him, slavishly following the Nazarenes and Incarnationists of every community. Some of the Karrāmiyya even said that He was a substance and a body, that He lived above the earth[3] and that He was the *locus* of temporal events. They said that when God created a substance the will that it should exist was originated[4] in His essence. Sometimes they avoided the expression 'was originated'[4] and said that the will that it should be came into existence in him and the word Be![5] When the thing created was visible or audible God heard or saw, and so the five temporal attributes (corresponding to the senses) came into being in Him. Sometimes they avoided saying 'incarnation' and '*locus*' though they employed the word *ḥādith* 'originated'. They distinguished between will (*mashīʾa*) and volition (*irāda*) on the ground that the former is eternal and the latter temporal. Therefore they distinguished between Making to Be and Made to Be (*takwīn* and *mukawwan*), origination and originated, creation and created. For creation is a temporal thing in his essence and the created is separated. So *takwīn* means God's command (*qaul*) Be,[6] the Command subsisting in His essence while the Made to Be is separated.

Similarly God's speech (*kalām*) is qualities originated with Him—expressions composed of consonants and vowels according to some, of consonants only according to others, so it is temporal, not eternal 105

[1] Bigots or exaggerators, cf. *Milal*, p. 132, line 3.
[2] Possibly the marginal reading *Sabāiyya* is a gloss. Bayāniyya is the correct reading. The founder taught that he was the *bayān* of *Sur*. 3. 132.
[3] Lit. 'that he was in an upward direction'.
[4] Perhaps the consonants should be read '*aḥdatha*', 'he originated'.
[5] In Arabic K.N.
[6] See note 5.

99 Good and evil exist in reference to positive and negative commandments. This, too, is our answer to the Muʿtazilites who say that if God wills evil He must be evil. Evil is only related to Him in that it exists, and existence *qua* existence is not evil. He wills a thing in the sense that something is designated by existence and not non-existence by way of an attribute and with certain possibilities and not others. But God does not will evil in reality.

Our answer to the Dualists. Good and evil are found separate and also mingled. The world of the angels is the world of pure goodness, and the world of unmixed evil is the world of the devils. The world of men is the world of mingled good and evil. So why have you not posited a third (god) to whom the mingling can be attributed? . . .

100 *The answer of the Theological Philosophers.*[1] If we suppose two necessary existent gods, one would have to have a specific difference so that necessary existence would be the genus of which each would be a species. The necessary-existent can only be One. His existence is His necessity, and His necessity His reality, and His reality His Oneness, and His Oneness His peculiar property and uniqueness[2] without distinguishing necessity from existence nor existence from quiddity and reality. Therefore they denied that the Creator possessed attributes additional to His essence.

101 They said that evil meant only non-existence[3] or imperfect existence, and non-existence comes within the universal decree by accident not by essence. The primary intention in creation is existence. Logical division is existence which is pure good; or existence which is followed by evil. The existence of pure evil is impossible, nay, the existence which is mostly evil is similarly (impossible). So that there is no existence which an existence little in evil follows that is more evil than its existence.[4] Thus evil enters into existence by a secondary intention. . . .

Al-Kaʿbī said to suppose two self-subsistent beings not differing from one another in time or place and without a real characteristic by which one differs from the other is impossible. The controversialist may say this is the point in dispute which you explain in your own way and elevate your explanation into a proof; for many savants have postulated intellectual substances of pure intellect, . . . self-subsistent and distinguished from one another by real characteristics

102 and there is nothing repugnant to reason in the theory.

[1] I omit the reiteration of the argument of *imkān*.

[2] *taʿayyun* is defined by Jurjānī as that which distinguishes a thing from something else in such a way that nothing shares the distinction.

[3] Or 'privation'.

[4] The meaning seems to be that degrees of evil do not exist; imperfect realization of existence is better than non-existence.

their relation is that of slave and god. On the other hand, if each is independent within his own sphere, both have need of a god perfect in all respects.

Therefore the idea of two completely independent creators[1] is intellectually inconceivable. The same is true of dual potentates, knowers, and willers. Nor can there be two beings equal in all respects without one being distinguished from the other in reference to this or that, or place or time, or in a special operation or anything which indicates a different origin or scope. Therefore we maintain that the existence of the One is proved by (His) acts. The same objection against three or more gods holds.

Now the works of the creation point to the existence of one Creator, 97
and if a second be supposed there must either be specific proof of his existence or it must be permissible to assert that just as there is no proof of his existence, so there is no proof against it. If there were proof that another omniscient had created another world that would lead to impotence in the two gods as has been explained. . . .

Again, if there are more gods than one, they must be confined to a known number, so a power that so confined them is necessitated. For quantity in number is the same as quantity in space which requires a determinant. But if they were not confined to a known number, an infinite number (of gods) confined in existence without co-ordination would be necessitated and this is ridiculous. In fine, to assert the possibility of the existence of a thing of which there is no proof is the mere exercise of supposition; a logical possibility is not a god.

Distinguish carefully between the assumption of the absurd in word or hypothesis and the assertion that it is possible logically or in fact (*'aqdan*). The aforesaid assumption in books is a mere verbal
hypothesis of the impossible which cannot be refuted by reason. 98

Objection. We find good and evil, order and disorder, in the universe. The existence of universal good points to one who wills it, and the existence of evil points to another will. Just as you cannot find a person willing good and evil in a specific action, so it is impossible to say that one God wills good and evil absolutely. Thus direct opposition in operation points to two opposing agents. As you have inferred that if another God were with Allah 'Heaven and earth would fall into disorder',[2] we for our part infer the existence of two gods from the patent disorder that actually does exist.

The Answer of the Mutakallimūn.[3] Existence itself is either entirely good or neither good nor evil. The latter are correlatives. A thing may be good in relation to one thing and evil in relation to another.

[1] Var. 'objects'. [2] *Sur.* 73. 23.
[3] I omit the reiteration of the argument of *imkān*.

while the other wills it to stand still is inconceivable, because will follows knowledge and knowledge follows the knowable. Therefore if the knowable is movement it follows of necessity that the thing willed is movement. The supposition of contradiction in knowledge is inconceivable and consequently in will also. Now as the foundation of the argument from mutual opposition within the godhead rests on the positing, or rather supposition of, a real contradiction and that is impossible, it is folly to uphold the argument.

The Schoolmen[1] say that movement and rest are naturally possible[2]
95 and if power is adequate and the supposition of contradiction in will is intellectually conceivable, we treat the supposition as if it were established. Fact and supposition are the same so far as impossibility is concerned, e.g. the supposition of a colour or other accident subsisting in the essence of God takes the place of demonstration.[3] Knowledge does not remove the possible from the category (*qaḍiyya*) of the possible for the contrary of the known is a possibly existent genus.

For my part, I say, If *A* knew that the object would move by his will and power would *B* know that it would move by *his* will and power or by some one else's? If *A* knew it as something existent through his will and power, then *B*'s knowledge would be ignorance; and vice versa *B*'s knowledge would be dependent on the act of *A*. The supposition that the god *A* willed and had power over the act of *B* is impossible because the very notion of will is specifying (*takhṣīṣ*) and of power giving existence and origination, and if they depend on the activity of another they cease to retain their specific reality. . . . Therefore the meaning of the operation (*fā'iliyya*) of God is that when He knows the existence of a thing at a particular time He wills it according to His knowledge and gives it being by His power according to His will without any alteration of his essence or attributes. It could be said with some plausibility that its creation necessarily resulted, but we do not use the term *necessary* because we wish to avoid all appearance of asserting essential causation which would rob the Deity of perfection.

We only know the contingent by a necessary intellectual proposi-
96 tion. We know the dependence of all things on an omniscient and omnipotent God by virtue of the need of the contingent. If we suppose that two gods are actually perfect in power, self-determination, and creation, and equality in essential and operative attributes so that each is a producer by his own power, will, and knowledge, mutual opposition in operation must ensue. But if one submits to the other

[1] Lit. The Companions (*al-aṣḥāb*).

[2] The crucial words 'at the same time' are omitted, though no doubt the disputants intend them to be understood.

[3] *taḥqīq*.

CHAPTER III 90

The Divine Unity

Our school maintains that the One means that which is not susceptible of division. His essence cannot be divided nor accept associate. The Creator is one in His Essence without division, and one in His Attributes without a like. . . .

The philosophers asserted that we could not speak of parts of quantity or definition within the Necessary Existent and that no 'parts' actually existed. He was inconceivable except as one in every respect, and there could not be two objects both necessary *per se*. 91
Consequently they denied the attributes or, if they spoke of them, it was in a different sense. No sect really believes in two gods. . . .

A proof that two gods could not exist: suppose one wished to move 92
an object and the other wished it to stay where it was. Then either both would succeed and the object would move and rest at the same time! or, both would fail and divine impotence would be manifest; or one would succeed and the other fail, so that the latter could not be a god. On the other hand, suppose they agreed to exercise power and will in a certain act: either they would be associated in the act of production—which is one event[1] in which only one can act—or one would act and the other would not.

Again, either they must have similar or different essential attri- 93
butes. If they were different, only one could have divine attributes. On the other hand, if they were the same, the one would not differ from the other in reality and characteristics, for their reality would be one, but in conditions (*lawāzim*) additional to reality like subject, place, and time, all of which destroy the idea of divinity.[2]

One black man is not different from another in his blackness but as a different subject of blackness or different in time. Thus it can be seen that mutual resemblance within the godhead is inconceivable.

Again, the one who tipped the scale from potential to actual being must have been independent or he was no god. He wished to designate 94
with being when he tipped the scale. If another shared in the act, then the first lost his independence. On the other hand, if the second god did not participate in creation he was deficient in power and no god. His will would be mere desire and wish.

Objection. Your hypothesis of one god willing an object to move

[1] *qaḍiyya*; or proposition.

[2] The argument, as the example which follows shows, is that if the two *ex hypothesi* gods were really one and the same there would be no ground for asserting that they were two. Consequently the idea of a *mahall* must be introduced together with time and place in which difference can be exhibited.

followed', fundamental. It is an expression for essence (*dhāt*) and the thing itself (*'ain*) and we relate it with all its qualities to God; while to the creature we attribute what cannot be related to God. Thus it cannot be said 'God fasted', 'God prayed', and so on. His qualities are unchanged by his actions, and nothing in creation is outside his knowledge. Man on the contrary acquires names from all his actions and his essence changes through his acts and he does not understand all his acts. This is what al-Isfarā'inī meant when he said: Man acts with a helper. God[1] acts without a helper.

88 As for al-Ash'arī, he denied that man's power had any influence. Consequently the answer to these arguments is difficult. However, he did allow a certain facility and ability (*tamakkun*) which a man feels himself to possess, namely soundness of body and a belief in the course of nature. Whenever a man resolves to do a thing God creates for him power and capacity commensurate with that act which he originates in him, and the man is described with the epithet proper to the character of the action. . . .

Further, the same authority that imposes commands contains prayers for divine help; cf. *Sur*. 1. If man were able to fulfil the law by his own power he would not have to ask God's help. Opponents say that the words 'God favours whom He will in guiding them'[2] refer to the creation of man's power which can choose between alternatives; but this view destroys the doctrine of grace and guidance; cf. *Sur*. 12. 14.

What makes this doctrine just is man's feeling that he needs a
89 helper although he feels capable of the act. He is conscious of a lack of independence in all that he does or does not do. He can speculate but not arrive at knowledge: he can move his members, but if he wished to do so without employing the connecting muscles he could not. Yet our opponents say man's power can choose alternatives and man is independent in producing and initiating action. God's share in man's action is the creation of this power in man.

The truth lies in admitting ability (*al-tamakkun*), facility (*al-ta'attī*) and capacity (*al-istiṭā'a*) for the act, so far as they can rightly be related to the creature in a way which corresponds with his power and capacity. At the same time man's poverty of resource (*iftiqār*) and need of external help must be asserted, while it must be denied that he has independence or self-determination. . . .

[1] The reading of B. and P., 'Man is an agent; God is only called an agent' (*bi-ma'na* for *bi-mu'īn*), is attractive; but O. is supported by Shahrastānī's concluding peroration on p. 89.

[2] *Sur*. 17. 39.

If he feels resentment and physical pain and is moved to retaliate he thereby admits that he has felt something, otherwise why be angry and attribute (responsible) action to his assailant! If he proceeds to retaliate he admits that he has judged the act to be worthy of punishment and recompense. . . .

Reply. We do not admit the validity of your argument as to the 85
relevance of law, because the (bringing into) existence which you claim as man's prerogative is the point in dispute. For existence *qua* existence is neither good nor bad, commanded nor forbidden. Moreover, the law knows other categories, e.g. what must and what must not be done. If you say that what is commanded is an aspect of existence deserving praise or blame we agree, but that aspect cannot be brought under man's power because, according to you, it is a quality attaching to the act after it has been performed. Therefore the thing commanded is not subordinate to man's power.

If it be said that that which is decreed is the existence of the act and that the aspect which is obligatory on man is not that which is commanded, we reply that you have not grappled with the difficulty. . . .

What is the difference, pray, between a commandment not within 86
the power of the creature nor of any one else, and one not within the power of the creature from the aspect of what has been commanded, and within another's power from the point of view of what has not been commanded?

The first proposition resembles absolute predestination. Such people are Qadarites in that they say origin and existence are within the power of the creature; and Jabrites in that they say that the thing the creature is commanded to do is not within his power to 'acquire' or to do.—i.e. 'Blind in whichever eye you like', as the saying runs! . . .

The law attains its objects by punishment and reward according to a person's power. If a man is paid to dye clothes white and he returns them black he is punished. The subject of the divine law is that which is within his power. . . .

We have explained that the influence which man's power exerts 87
is an aspect (*wajh*) or condition of the act similar to that which you ascribe to the Almighty will. Does the law say 'bring (or don't bring) into existence' or does it say 'worship God and associate nought with Him'? The aspect of worship which is a specific designation of action becomes worship by command . . . related to man's power. Why should you not accept another relation (*iḍāfa*) in which we believe, which is similar to what you believe? . . .

We differ in that we say that existence is something that 'is

have found another source for the two movements and states other than 'existence'. Is it not the case that those of your party who say that the non-existent is a thing do not refer the difference to the accidental and the power of movement in that they are within man's power, for they are internal[1] qualities latent in non-existence, nor to the need of a substrate, for they are qualities which follow existence in time. Therefore we do not refer them to existence for they are evidence of the eternal will, but rather to that which you regard as worthy of reward and punishment. . . . A man does not feel the impulse to bring something into being, but rather the impulse to stand or sit and so on. These characteristics of actions are outside and distinct from existence. You can call them aspects and relationships if you like. . . .

82 The connexion (*ta'alluq*) of God's power is universal, whereas man's power is particular. The act is decreed by God before man's power is brought into contact with it. Thus a dual nature is latent in every action—the potential and the actual production. The connexion of man's power does not destroy these two natures. Existence—indifferent as it is to good or bad—is to be attributed to God as its Creator; the taking over (*kasb*) of the act whether good or evil is to be related to man. There is no question of two creators, but rather of two agents working from different aspects, or of two distinct decrees which must be referred to their proper and distinct authors.

We differ from you entirely when you assert that man's actions are within his power, because most of them are not and result in frustrating his intention, e.g. moving one's finger in a straight line without
83 deviating to right or left or hitting a target. Man's power falls short of the impulse which impels him to action. Some other source must be sought.

The second point on which they relied in asserting that man had power over his actions was the relevance of the sacred law. Unless man was an independent agent then commandments were mere folly and even contradictory. Commandments demand something which is possible from mankind. If action is impossible they are absurd and
84 so are the rewards and punishments in the law. In fact the commandments might as well be addressed to fools as to wise men!

Apart from any question of sacred law it is our custom to lay commands and prohibitions on one another and to attribute good and evil to deliberate choice, rewarding one and punishing the other. If any sophist would dispute this, let him submit to insult and blows.

[1] This I take to be the meaning of *ṣifāt nafsiyya thābita fi 'l-'adam*. Fanārī on Ījī iv. 75. 7 (quoted by Horten) says that such a quality cannot be understood by analogy with anything else.

called aspect (*wajh*) and relationship (*iʿtibār*) he called quality and state.

Al-Ashʿarī held that man's power had no influence at all, other than the creature's belief that his action was facilitated by sound limbs and capacity and power, all of which come from God.

Al-Juwainī went too far in asserting that man could confer existence, though he did not say that in so doing man was independent of an antecedent chain of causes which ended in the Creator. He only followed the philosophers in their doctrine of a causal chain and the influence of celestial intermediaries, in an endeavour to avoid the folly of absolute determination (*jabr*). Of all forms of this doctrine the compulsion of an infinite chain of causes is the worst. For all matter is prepared for a special form: all the forms emanate from
the Giver of form and assume matter by compulsion, so that choice 79
and power over alternatives is compulsion. Men's acts are the result of all-powerful causes and are requited by absolute determination. Everything is the result of a prevenient cause. But intermediaries only prepare; they do not create; their nature is contingent.

The Muʿtazila asserted that a man feels intuitively that a thing happens or does not happen according to his will. He can move or not move. Unless he had the power to produce what he wanted, this feeling would be inexplicable. You agree with us when you distinguish between voluntary and involuntary movements. Now either the difference resides in movements themselves in that they happen one by the power of the agent and the other by another agent's power, or in a quality in the agent who has power over one and not over the other. If he has power over it, then he must influence what he wills, and the influence must be in existence, because the act takes place
in existence, not in another quality. Your predication of *kasb* is un- 80
intelligible: either it is an existent something or not. If it is something, then you have admitted that man does exercise influence in existence; if it is not something, it is nothing! They asserted that to posit power without influence was to deny power. Its connexion with its object was like that of knowledge with the knowable.

Reply. Here we flatly contradict your appeal to intuitive feeling. Involuntary acts are not due to man's impulsion, yet according to you he brings them into existence. Many accidents, like the colours which come through dyeing, are due to man's impulsion, yet according to you he does not bring them into existence.

We agree that man is conscious of the difference between the 81
voluntary and involuntary, but as we have explained this is due to a quality in the subject or to a condition of the movement. But the senses are not conscious of bringing anything into existence. We

The Qāḍī was not really at variance with his colleagues. Act has intellectual aspects and relationships of a general and specific character . . . but in itself it is not made up of these aspects, but they are all
76 of them derived from the agent. Itself it is but potential. Its existence is derived from its producer generally. If it is writing it is derived from its writer in a particular aspect. The two ways can be distinguished intellectually but not by the senses: one is production and initiation in a general sense; the other is acquisition and action —the special relation to the quality. The action with reference to its existence needs one to bring it into existence and it also needs a writer and a speaker if the act is writing or speech. The producer's essence or attribute is not altered when the produced comes into existence: he knows all the aspects of the act. But he who acquires (the power to act) suffers change of essence and attribute when the acquisition takes place; his knowledge does not embrace all the aspects (*jihāt*) of the act.

The eternal power is too exalted to possess a capacity confined to special aspects of (man's) actions, while man's power is too lowly to possess a capacity embracing all aspects of action. . . . Man's special and varying capacity is confined to certain objects whereas the capacity of God's power is one and unvarying, with one connexion,
77 namely existence. You must not confine God's capacity within man's limitations nor ascribe God's perfection to man's capacity. You must not say of the giver of existence He is the writer, speaker, &c., nor of the one who acquires power he is the giver of existence, the Creator, &c.

The difference between creation (*khalq*) and acquisition (*kasb*) is that creation is that which is brought into existence in such a way that the producer is unaffected by the act which he acquires as a quality and does not acquire a quality from it and he knows every aspect of his action. Acquisition is that which is willed by man's will; (or, within man's power). Man is affected by his acquisition. He acquires it as a quality and acquires a quality from it. He only knows one aspect of what he does.

This confirms what al-Ustādh[1] said, namely that every act which
78 comes about by co-operation is an acquisition to the one who asks for help. This actually takes place when the individual asserts that he was not alone in his act. This is what Abū Bakr meant when he said that acquisition means that power is connected with it in one respect but not in all respects; but creation is the originating of the thing itself and its production from non-existence. There is therefore no difference between them and the Qāḍī, except that what they

[1] I.e. Abū Isḥāq al-Isfarā'inī.

influence must either be referred to existence and coming into being or to a quality of existence. The first is wrong, because if it could affect one thing it could affect everything and so it is clear that the influence is another quality which is a state additional to existence.

He said that according to our opponent God's powerfulness only exercised influence in a state, viz. existence, because all the general and special qualities, substantial, accidental and the like, are relegated by him to non-existence so that only one state 'coming into being' (*ḥudūth*) is left. 'Grant me, then, one state in reference to man's 74
power,' said he. His companions replied that he had introduced a term unknown in name or meaning. Never mind, said he, if I cannot find a special name for my term. If aspects and relationships can be asserted of one act and all of them attributed to one quality affecting it, like 'happening'[1] it is evidence of power and the choice between alternatives; for it shows that will and knowledge have been present.
• Our opponent says that the categories good and bad, commanded and forbidden, are qualities added to existence, some essential to the act, others due to will, just as the qualities which follow coming into existence like substance being susceptible of accidents. Now if he can postulate qualities which are states and relationships additional to existence to which 'powerfulness' does not attach, they being intelligible, why cannot I postulate an intelligible influence to man's power? Take movement as an example. It is the name of a genus embracing species and kind or the name of a species with distinct peculiarities. Movements are of various kinds, e.g. writing, speech, handicraft; and each kind has subdivisions. The fact that handicraft 75
and writing are distinct from each other is due to a state in each movement not to the movement itself. Similarly with voluntary and involuntary movement. So that state can be attributed to the creature as an acquisition[2] and action (*kasban wafiʿlan*). . . . If a divine command is attached to the act and it happens accordingly, it is called 'service' and 'obedience'. If a prohibition, the contrary; and the aspect (*wajh*) is the commandment which earns reward or punishment. Our opponent admits that action is rewarded because it is good or bad not because it is something that exists. Goodness and badness are states additional to action and existence.

Here the Qāḍī was nearer the just view, for he (the opponent) attributed to the creature those acts for which he would not be rewarded or punished, while he theoretically requited that which lies outside men's power. But the Qāḍī specified (*a*) what it is that is not requited and posited it as God's act and (*b*) what is man's act and acquisition and is requited.

[1] Apparently he uses *wuqūʿ* as synonymous with *ḥudūth*. [2] *V.s.*

Our opponents say that as power[1] itself embraces all man's powers they are equal in capability.[2] Similarly, existence itself embraces all existent things so that they must necessarily be equal in receiving capability; but it can be admitted that capability does not follow power itself, but it differs in relation to different individuals.

But (say we) capability of power must either be universal and not
72 differ in relation to different objects as aforesaid, or be particular; and there is no proof of the particularization of one object as opposed to another: the course of nature as we know it shows no anomaly in man's power.

Objection. You yourselves have admitted that man's power is connected with some objects and not with others, and you call the connexion (*taʿalluq*) 'acquisition' (*kasb*). The particularization you mention in the connexion and 'acquisition' we attribute to particularization in production (*ījād*). It is extraordinary that you should deny man's power when you assert his connexion (with an act). Why don't you admit the possible universality of this connexion so that it can apply to everything, substance or accident? For if you particularize the connexion while denying (its) influence, do not think it strange if we particularize the connexion while asserting (its) influence.

Reply. We assert connexion between man's power and the object of it, but we are not committed to a theory that *taʿalluq* is of universal application since we do not ascribe to it influence in producing or originating anything as you do and are bound to do. Our master al-Ashʿarī denied that man's power had any capability in reference
73 to existence or any attribute of existence. Al-Bāqillānī (d. 403) did allow it a certain influence, as we shall explain; but he kept it clear of existence and thus avoided its universal application. He pointed out the necessary difference between voluntary and involuntary movement, e.g. sneezing, a difference which does not reside in the movements themselves. One is within one's power and is willed; the other is not. Therefore, either it must be said that power is connected with one of them with a connexion of knowledge without any influence at all—which would be equivalent to denying the difference between voluntary and involuntary, because to deny influence is the same as to deny connexion so far as the movements themselves are concerned and we only find a difference in something additional to their existence and the states[3] of their existence. Or it must be said that power is connected with one of them with an influence. The

[1] Reading *ḥaqīqatu'l-qudra* to correspond with *ḥaqīqatu'l-wujūd*.

[2] Capability is perhaps too strong: *salāḥiyya* means suitability, fitness, 'convenience'.

[3] See further, Chapter VI.

vain. The power by which knowledge is connected with an action must be created by man. With us complete knowledge about an action is not a condition; but knowledge of the root of its existence is a condition of (man's) being an agent and the one does not destroy the other.[1]

Answer. Our object was not to demonstrate the impossibility of an act through man's will, but to deny that the creature was the creator of his actions for which he will be rewarded and punished. If he were such a creator, the excellence of his work would indicate his knowledge: but it does not. He is not a creator because, if he were, he would know what he created from every aspect: but he does not, so he is not a creator. . . .

Knowledge of action is (*a*) necessary (*ḍarūrī*); (*b*) reasoned (*naẓarī*). 70
Sometimes more and more acquired knowledge is necessary so that an infinite chain of discovery and reasoning would be required to attain a required operation.

Some of the philosophers thought that production came from knowledge, so that if man knew the manifold aspects of operation, universal and particular, time, place, &c., he could produce and create. Thence they argued that the Creator's knowledge of his essence is the origin of the existence of the first act. They distinguished between active and passive knowledge. Man has need of will and instruments, &c., because his knowledge is passive. Therefore the theologians all agree that knowledge follows the knowable and is related to it as it is: it (knowledge) does not acquire it (the knowable) as an attribute and it (knowledge) does not acquire an attribute from it (the knowable).

2. A second way of demonstrating the impossibility of man's power being capable of giving existence. If man's power were capable of bringing anything into existence, it could produce anything consisting of substance and accident, because existence embraces all existent things. Substance is not superior to accident because it 71
exists, but because it is self-subsistent, &c. Our opponents maintain that self-subsistence, spatial content, &c., are attributes which follow origination (*ḥudūth*) and are not indications of power. As for the terms the thing-ness, individuality, substantiality, the accidental, they are in their opinion names of species latent in non-existence,[2] and are not indications of power. . . .

But the same inability to produce things is found in different persons in different degrees, so that Zaid can move what 'Amr cannot.

[1] I take this to mean that knowledge of all aspects and consequences of an act is not a necessary condition of man's free will, but that he must consciously perform an act if it is to fall within his *qudra*.

[2] *thābita fī'l-'adam*.

existence, and distinction between them must be denied in all respects.[1] Similarly, if it is its equal in pre-existence and oneness, it is *qua* existence good. On the other hand, if it is not a real thing, it cannot be pre-existent nor can it form an opposite[2] to its contrary. And how can the existence of the world result from a mingling of it (with light)?[3]

67 Again: If the darkness is pre-existent the origin of the world is a mixture; if the mixture is good, then good has resulted from evil: if evil, then vice versa. If the mixture was good, the freedom from mixture would be evil because it is its opposite: if it was evil vice versa. So whichever view is taken either good is the source of evil or evil is the source of good!

The mingling of two simple substances would produce one nature, whereas the world contains different species and individuals which could not possibly come from a mixture of two simple things.

In dealing with the Mu'tazila we will first mention the way in which the orthodox attribute everything to God's creative power.

1. The phenomenal world contains clear indications of the wisdom
68 of its architect; and since the order of nature manifestly comes from a perfect agent it must be the work of the wisdom of that agent. Man's knowledge is never entirely in line with what man does: it is general not detailed. The operation of (natural) order indicates that the agent is other than he, and one whose knowledge is all embracing. Such was al-Ash'arī's system as expounded in his books, and applied to the actions of the ignorant.[4]

This argument, however, is not confined to the ignorant but applies also to the knower (*'ālim*); for his knowledge does not fully encompass his action. Just as it is impossible to initiate and invent in complete ignorance and unawareness of the thing to be initiated so it is impossible where any unawareness is present; cf. *Sur*. 67.14.

Objection. This argument does not demonstrate the impossibility of the origin of action by the will of man. For man's complete comprehension of an action is not impossible, and if the connexion of man's knowledge with an action is conceived as from all aspects you
69 must admit the possibility of an act through man's will from all aspects, because the intelligent and perfect ordering it displays is proof of the agent's knowledge. But according to you this is inadmissible, so your inference that man's knowledge is to be denied is

[1] *Sc.* inasmuch as both are 'things'.
[2] The Berlin MS. has 'equal'.
[3] Repetitions have been omitted.
[4] *al-ghāfil*, he who does not know fully what he does: 'unawareness' would seem to be a mental state midway between knowledge and ignorance. However the glossator of al-Sanūsī's *Tauḥīd* defines it as 'complete absence of knowledge about a thing'.

essence then three relationships are left. If these are derived from the First they demand three correlatives, the necessary existent being one in every respect; while if they are of his own essence, i.e. necessary accompaniments (*lawāzim*) of his essence (of the First Intelligence) your assertion that that which he has of his essence is only potentiality is contradicted. Potentiality can only be related to matter because the nature of matter is privative. Matter is capable of receiving form, and potentiality has a similar nature because it is capable of receiving existence. So form is left without a cause.

'It is astonishing that body, composed of matter and form, cannot cause its like; and something whose existence is through another and is in itself potential should cause intellectual substances different in species and should be unable to participate in matter notwithstanding that potentiality exists only in the mind, while matter has existence in the external world! From these objections it can be realized that there is no necessity for the intermediate agents which have been postulated as the cause of things.'

Here follows a criticism of the arbitrary assignment of four relations to the First Intelligence. Why did not the series continue to 64
multiply by four? Why only nine intelligences and four elements? How are the unceasing movements of the stars and the change and flux of the sub-lunar world to be explained? The vast scheme of the universe will not fit into their plan and can only lead to belief in an omniscient omnipotent Creator. The foregoing is sufficient to refute the philosophers who follow Aristotle.

The Majūs are concerned with two questions: the cause of the 65
mingling of light and darkness and the way to free one from the other. Some say: Light thought an evil thought and darkness came into being adhering to particles of light; thus darkness had a temporal origin.

It was objected that if light was pure good, what was the cause of 66
the evil thought? If it happened in itself, why did not darkness happen in itself? If it happened in light, then how did light originate the root of evil and source of corruption? If all the world's corruption is to be attributed to darkness and darkness to thought, then thought is the source of evil and corruption.

It is remarkable that they shrank from attributing individual evil to light though they had to attribute universal evil to it.

To those who hold the pre-existence of darkness it is sufficient to say that two absolutely contradictory things in nature cannot be mixed save by force: if their essences could be mixed, their contradictoriness would have ceased. Further, darkness must either be, or not be, a real thing. If its existence is real, it is the equal of light in

60 'If a correlative contains different species, so must its counterpart, so really you are positing two things: its being necessary through another, and its being possible in its essence. Its being necessary through another caused intelligence and soul, and its being possible in essence caused form and matter. Thus you have posited the procession of two self-subsistent substances from one thing (*wajh*). Here is another contradiction.'

The shrewdest of them endeavour to avoid the difficulty by accounting for plurality in the First Intelligence by the relationship of its essence, not by what it derived from another, on the ground that contingency is essential to it, not from another, while its existence is not essential but from another, and so plurality was not derived from the necessary existent.

Upon my life when Intelligence appeared there appeared ready made four relations: its being necessary through another, its being intelligence, its being one in essence, and its being contingent in essence! Inasmuch as it was intelligence it caused intelligence, *qua* existence through the necessary existent it caused soul, inasmuch as it was one it caused form, and inasmuch as it was contingent it caused matter. Since these relationships were different realities, substances of different species were caused. . . . But this is mere sophistry.'

61 Here follows the argument that the necessary existent cannot be freed from the relations which are postulated of the first caused. The philosophers explain the plurality of forms as due to the number of receivers or carriers, though the forms are said to emanate from the Active Intelligence, whose qualities do not multiply with the infinite variety of forms. They ought to apply the same reasoning to the necessary existent as to the Active Intelligence.

62 They say that intelligence as applied to the First Intelligence is a negative predication; but how can a negation have any relation to the existence of an intellectual substance (*jauhar*)? And why not include form and the categories as well as matter in the negations, and then everything would be in the same relation to the necessary existent?

Again, why is existence through another more fitting to cause soul than being free from matter? If you transposed the terms and made necessity through another the cause of intelligence, and freedom from matter the cause of soul, what nonsense would result!

'You assert four relationships of the First Intelligence who is yet one in essence, and you say that his oneness caused soul and body.
63 Then what is derived from the Creator[1] and what has he of his own essence? If he only has potentiality[2] of existence from his own

[1] The necessary existent is identified with Allah.

[2] *Imkān* sometimes means contingency and sometimes potentiality.

everything exercise influence so that intellect has no better claim to causation than soul or body, and body influences body in respect of its form. For existence does not differ in so far as it is existence.

If it be argued that the First Intelligence only causes something 58
else in virtue of relationships (*i'tibārat*) of its essence. In respect of its existence through the necessary existent it causes an intelligence or soul, and in respect of the potentiality in its essence it causes a body, i.e. form and matter: your attempt to shun the aspect of contingency is vain, because the aspect of necessity is connected with the existence of intelligence and soul, and the aspect of contingency is connected with the existence of form and matter. We have laboured this point because only one can proceed from the One. If two so proceeded they would come from two different aspects (*jihataini*).[1] If it could be established that the One had two aspects, plurality in His essence would result.

Answer. If the (First) Intelligence caused (another) Intelligence or soul inasmuch as it was necessary through another, the (first) body would have caused (another) body or a soul inasmuch as it was necessary through another; for the notion of necessity through another does not differ. . . . The fact that the body is material does not make production impossible in that it is necessary through another. . . . On this ground you ought to argue that a body can produce a body or a bodily form. But you agree that that is impossible. 59

We say: Here are four correlatives: intelligence, soul, sphere, and matter, which are substances differing in their real natures, which require four other correlatives differing in nature. On you is the onus of asserting that the First Caused had these real natures, for otherwise it would follow that a plurality should have proceeded from one thing which to you is absurd. Also you must prove that these correlative relationships are not (mere) relations and negations. For if plurality of relations and negations does not cause plurality in essence, does it cause things at all? For the necessary's existence is one in every respect, not becoming plural in relations or negations, and the negative and relative attributes do not cause pluralities: if they did, everything would be in the same relation to the necessary existent, without intermediaries, which according to you is absurd. Thus they are on the horns of a dilemma. If they assert that the First Caused had different causal qualities they contradict their dogma 'only one can proceed from one': and if they say these qualities are relative or negative they are compelled to postulate plural correlatives in the necessary existent, which also contradicts their tenets.

[1] A difficult word to render. Aspects implying different '*sides*' are meant, not mere view-points. On the argument generally see *The Legacy of Islam*, p. 257 f.

agree with us that man's power is inadequate to originate bodies, colours, &c., but they differ as to the secondary causes (*mutawalladāt*).

I have appended this question to the discussion about the temporary origin of the world because when it has been proved that the contingent rests on the giver of existence and that *ījād* means giving existence, then everything is contingent resting on God's *ījād* in respect of its existence. Intermediaries are preparatory dispositions, not causes.

'Against the philosophers we argue that everything which exists through something else is contingent in respect of essence; if it were able to produce anything it would produce it in respect of its existing through another, or in respect of its being contingent in its essence, or in both respects at the same time. But it cannot produce in respect of its being existent through another except in conjunction with its essence, seeing that the essence of one is not free from the essence of the other, and its existence cannot escape from its reality, which is
57 contingent existence. The nature of contingency is privative, so that if it had influence on existence the influence would be in conjunction with privation—which is absurd.'

'I have drawn this proof from the doctrine of the philosophers on the subject of body, i.e. that it cannot influence body by way of bringing into being. Body is composed of matter and form, so that if it exerted influence it would be in conjunction with matter; and matter has a privative nature, so that it is impossible that it should bring anything into existence. The body also cannot possibly bring into existence. Thus contingent existence is as matter, and the soul of existence is as form. Just as body exercises no influence in respect of its form except in conjunction with matter, so that which exists through another—the contingent—exercises no influence in respect of its existence except in conjunction with contingent existence. Therefore there is no real bringer into existence except[1] the necessary existent.' . . .

Objection. The contingent merely causes, or brings into being, something else by virtue of the relationship of its existence through another. Simply regard it as existent without reference to contingency and non-existence, because contingency has vanished with the coming of being and necessity has come in the place of contingency, and we can ignore contingency altogether. Thus influence is not exercised in conjunction with contingency.

Answer. But if existence *qua* existence can exercise influence without regard to contingency and possibility, then let the existence of

[1] I omit *bi-wujūd*. If it is to be retained, it would be best to read *mūjad* instead of *mūjid*.

may reside. In fact the vacuum is the spatial counterpart of the supposition of temporal non-existence.

Questions as to whether there are worlds infinite beyond this one are ridiculous. It might as well be asked if this world were preceded by an infinite number of worlds. Before the world there existed 53
naught but the Producer of its existence, its Originator, prior in creation and origination, not prior in essential causation or time. He is *above* the world in origination and unimpeded action, not in essential and local 'aboveness'.

CHAPTER II

THAT ALL THINGS THAT EXIST HAD A BEGINNING THROUGH GOD'S 54
ORIGINATION. HEREIN IS A REFUTATION OF THE DOCTRINES OF THE MU'TAZILA, DUALISTS, AND NATURAL PHILOSOPHERS, AND A PROOF OF *KASB*, AND THE DIFFERENCE BETWEEN *KASB* AND *ĪJĀD* AND *KHALQ*.

ALL theists agree that it is God that gives existence to all existent things.[1] He is the sole Creator. The philosophers asserted the possibility of a thing proceeding from (a source) other than God, with the condition that the existence of that other rests on the existence of something else which goes back to the necessarily existent. They differ as to whether more than one can proceed from it, though most of them say No. Then they differ about that one. Some said it is intelligence; others it is prime matter, then intelligence. They differ as to what proceeds from the first caused. Some say it is soul; others
say it is another intelligence and a soul and a sphere, i.e. body; and 55
thus there proceeds from every intelligence an intelligence until that Active Intelligence which turns the sphere of the moon, the giver of forms.

Some of the older philosophers asserted the possibility of a plural thing proceeding from the necessary existent. I have written about these theories in my *Milal*. . . .

The Mu'tazila Qadarites assert that man's will has an influence in bringing into existence and origination in movement and quiescence. . . .

The philosophers agree with us that no body or bodily faculty can 56
originate a body; and the Majūs agree with us that darkness cannot have originated through the originating action of light. The Mu'tazila

[1] From now onwards I have translated much more freely, summarizing the arguments as much as possible.

Proclus' saying that no cause can suffer movement or change, for it is only a cause in respect of its essence, is inadmissible; moreover, it is false on his own premisses in the case of the First Intelligence, for it does not suffer movement and change and it is not a cause in respect of its essence, but is the thing caused by the necessary existent one, and a cause in respect of its being necessary through him not *per se*. The same holds true of the separate intelligences.

50 [Shahrastānī]. The easiest and best way of proving the temporal origin of the world is as follows: we establish that human souls are finite in number, therefore human beings must be. From this it follows that things of composite nature are temporal and finite, and so are the circular movements which unite the elements. Thus the movements and the celestial movers must be temporal, and so the universe as a whole is of time.

We assert that an actually existent number, if it were actually infinite, would not be susceptible of plus or minus, for nothing can be bigger than an infinite quantity. The infinite cannot be doubled by the infinite. What is finite from one aspect is finite from all aspects. Now human souls are actually susceptible of increase and decrease. At the present day a certain number of human beings exist, each having a soul. If those souls are added to the souls which survive of past individuals the former will be less and the latter greater by the addition and so it will always be. The relation of the past to the total at any given present is the relation of the less to the more. Thus the infinite cannot actually exist.

It might be thought that things which come into being in sequence
51 are infinite in an unbroken line (lit. first before last and last after first) and that if they have no end they must needs have had no beginning. Though this opinion is intellectually a mistake the fancy often eyes it with approval. But if the supposition concerned infinite objects existing together instead of in sequence, actual not potential, they would have to be free from plus and minus as aforesaid, whereas they are not. Everything composed actually of units is subject to plus and minus, and therefore cannot be infinite.[1]

52 When we say that the infinite number is a subjectivity we mean that the mind is unable to conceive an end to it. Just as a pure number can be known without being tied to a thing counted, so the half and quarter can be known without reference to the infinite, but it is impossible to assert that infinite numbers exist, for everything existent is numbered and finite.[1] The universe had a beginning, and the supposition of a precedent non-existence is mere fancy like the supposition of a vacuum beyond the universe in which the universe

[1] I have passed over the repetition of arguments which have been advanced before.

This answer applies also to their assertion that if He was not a Creator and He became one, He was first a potential and then an actual Creator, and so his essence changed. We say that He was not eternally a Creator, because operation in eternity is impossible; and if a thing is essentially and in itself impossible it cannot be an object of God's power, and so it is not created. But if it is impossible for some other reason which ceases to operate, then it becomes an object 48
of God's power and may be created. Eternal creation is impossible because eternity has no beginning and creation has. Union between them is impossible. . . .

With regard to the assertion that He is a cause essentially, the meaning of His being a cause is that He is an originator of the existence of something. It is impossible that the effect should exist together (timelessly) with the cause, for that would disrupt their relation. We deny their coexistence in time, for that would necessitate the existence of the (first) cause in time, subject to change, and that is impossible. The Creator's existence is essential and underived; the existence of the world is derived from Him, and the derivation must always precede in existence.

Secondly, we say: How do you know that God must be generous essentially? They reply: Because what He does is more perfect than what He does not do.

Reply. Suppose the contrary were true what would your answer be, for what you say is not a necessary proposition of a subject whose perfection is in itself and not in another? What God does is not done for a purpose (*gharḍ*) nor in order that He may receive praise, nor for any reason involving a reciprocal relation. If an object's perfec- 49
tion were in itself, and another object's perfection were derived from something else, obviously the former would be superior to the latter. Now that which is defective unless it does something, is not perfect in its essence, but is defective and finds its perfection in something outside itself and cannot rightly be said to be necessarily existent in its essence.

What is the meaning of 'If He was not a Creator He became one and innovation resulted'? If it means that innovation occurred outside the divine essence it is admitted, but within the divine essence it is inadmissible; it is the point in dispute.

Ambiguity, too, underlies their saying 'He was a Creator potentially'. Potentiality (*quwwa*) can mean abstract preparedness (*isti'dād*) or power (*qudra*). The former is not to be predicated of God, though the latter is admissible. Here is the point in dispute. But there is no need to postulate something to bring a thing from potentiality to actuality.

46 Again, he said, No (primal) cause can suffer movement and change, for it is only a cause in respect of its own essence not by way of (activity) received from another. If the cause is eternal essentially, so is the effect.

Answer. Why speak of God's generosity when it is admitted that it is not an essential attribute additional to His essence, but an active one? With you the attributes are either negations like *qadīm*, which is the denial of beginning; or relations (*iḍāfāt*) like *al-khāliq* the Creator, and *al-rāziq* the sustainer in our terminology, and the originator (*al-mubdi'*) and the first cause in yours. God has no attributes outside these two categories. Generosity belongs to the relative not to the negative class, so that there is no difference between the meaning of the Originator and the Generous, for both mean the doer. It is as though you said, 'He creates through His essence', which is the question in dispute.

The opponent says He does not create by His essence, and His activity is not eternal, which is the point at issue. You change the word activity to generosity and make it the proof of the argument. If generosity is the equivalent of activity and bringing into being, then when he says: There was a time when He was generous and there was a time when He was not generous, it is the same as his saying: There was a time when He created and a time when He did not create; and that is the point of the controversy.

47 The difficulty can be solved in two ways. First, operation is impossible before time was, not as regards the agent, but as regards the operation itself, inasmuch as its existence is inconceivable. Activity has a beginning; timeless eternity (*azal*) has not; therefore there can be no connexion between them. God is generous inasmuch as His generosity can be conceived. To say that an individual who comes into being in our time must always have existed because the Creator is essentially generous is to make oneself ridiculous. The timeless existence of a particular thing (*al-maujūd al-mu'ayyan*) is impossible, and the impossibility of a thing's existence is the impediment to the emanation of existence, but not so that the impediment can exercise impulsion or compulsion (of itself): on the contrary it is impossible *per se*. Similarly, if God had created things in order, or everything at once without any order, our opponents would say it was impossible; yet it would not militate against God's being generous. This resembles the doctrine of the Mutakallim that we may ascribe to God power over what can exist, but as to what cannot possibly exist you must not say that God has no power over it, but that the impossible *per se* is not capable of being willed (*ghair maqdūr*)[1] and so its existence is inconceivable.

[1] Or, not an object meet for the exercise of God's power.

reached. This the Active Intelligence, which is the giver of forms in this world, rotates. By means of the heavenly intelligences and movements of the spheres, the elements came into being; by their means the compounds and lastly the human soul, because existence began from the noblest and descended by stages to the vilest, viz. matter; then it began from the vilest until it reached the noblest, viz. the reasonable human soul.

It may be said to them: Did these lower forms of existence, in the various shapes and species in which they are seen now, come into being in a moment or in order? If in a moment, then the order which they affirm (*var.* he called into existence) in the existence of things is false. If they happened in order one after the other, how can essential precedence between the first caused and the last caused be substantiated?

We ask, What is the temporal relation between the first and last thing caused if they are essentially timeless, albeit the human soul had a beginning? What, too, is the relation of the soul's beginning to the first intelligence, for if between them infinite souls had originated in infinite time, the infinite would be shut in between two limits, and that is absurd. If they were finite, their argument that phenomena are infinite is false; for if celestial movements were infinite, 45
terrestial objects would be infinite also, so the theory refutes itself.

They differ, too, about the order in the beginning of things. Some say the order was (prime) matter (*ʿunṣur*), intelligence, soul, body; others say intelligence, soul, matter (*hayyūlā* = ὕλη), the spheres, the elements (*ʿanāṣir*), the compounds.

Proclus argued that the Creator (*al-bāri'*) was essentially generous; the cause of the world's existence was His generosity; and His generosity was eternal. Therefore the world was eternal. He could not be generous at one time and ungenerous at another, for that would involve alteration in His essence. There could be no impediment in the way of the emanation of His generosity, for if there were, His generosity would not result from His essence, because an essential restraint would operate eternally, whereas generosity in the production of things has been established. And if the restraint came from an external source, that source would be the impelling force of the necessarily existent One who cannot be impelled to act or restrained from acting.

Further he said that the Creator (*al-ṣāniʿ*) must either have created eternally *in actu* or *in potentia*. If the former, then the created is caused eternally: if the latter, the potential cannot emerge into actual without external aid which must be other than the essence of the thing itself, so it follows that the Creator's essence must change. And that is false.[1]

[1] A comparison with the fuller text of this passage in the *Milal* will make the meaning plainer. I have inserted the variant readings in the footnotes to the text.

emanation receives a special receptacle by way of a cause external to the emanator does not affect the universal character of the emanation so far as concerns its essence, despite the fact that essential causation according to our opponents is an essential emanation, a universal existence without particularization. From it only one emanates. From that one comes Intelligence, Soul, and Sphere; and from that Intelligence and Soul an Intelligence and Soul until the last Intelligence is reached, from which emanate the forms (which descend) upon the lower objects and end with the human soul.

We ask, Why confine objects in these essences if there is no particularization in emanation? The finitude of objects in number and place is the same as their finitude in beginning and time. If you say, Particularization with us means the receptivity of the bearers (of form) and the emanation gets its dimensions from them, we reply that
43 we are concerned with the origin of these bearers. Why are the heavens confined to seven or nine? Why four elements and so on? Why are these objects finite in number? Why should not these heavens be infinite as to place as their movements are as to time?

If you say, Logical demonstration forbids the assertion that the world is infinite as to place, We reply that that is precisely our position. Everything that you have said concerning the Divine Providence[1] which caused the order of existent things in the most perfect arrangement we predicate of the Eternal Will which decreed the particularization of things in order according to the knowledge of the Omniscient.[2] You have been driven from abstract existence to a particular necessity, and from necessity to a particular intellection (*ta'aqqul*) and thence to a particular providence. Then you say that these are relative or negative attributes which do not necessitate plurality or alteration in (God's) essence. What you call intellection we call eternal knowledge, and what you call providence we call eternal will. As with you providence results from knowledge, with us will is connected with the thing willed with the concurrence of knowledge. The only difference between the two schools is that they refer the Ideas of the Attributes to essence while the Mutakallimūn do not.

The opponents say that the order of procession from the Creator was thus: The first thing to proceed from the Creator was the First Intelligence. This caused another Intelligence and a soul and a body
44 which is the sphere of the spheres, and by means of each intelligence a successive intelligence and soul and sphere until the last sphere was

[1] This is the first mention of Divine Providence (*'ināya*), so that it would seem either that the author is quoting from some other work; or, as is more probable, he is using notes of his lectures. He has not, however, given us the running comments of the lecturer.

[2] I owe the reference to *Sur.* 29. 9 to Professor Nicholson.

by way of an attribute. This attribute in respect of its essence is capable of conferring special characteristics and bringing into being universally. It is that which has made things as they are and not otherwise. Its relation to them and everything else is the same. Also it has a special mode (*wajh*) in relation to what happened as opposed to what did not.

We say that inasmuch as the Creator knew the existence of the world at the time it came into existence He willed its existence at that time. God's knowledge is universal in the sense that it is an 41
attribute by which He knows all that can be known. Intelligibles are infinite in the sense that God knows the world's existence, and the possibility of its existence before and after in every mode of logical possibility. God's will (*irāda*) is universal in the sense that it is an attribute which specifies everything that can be specified. Volitions (*murādāt*) are infinite in the sense that different ways of specifying are infinite; they are particular in that they[1] specify the object of God's knowledge with existence. God's power (*qudra*) is also universal because it is an attribute capable of bringing into existence without restriction, i.e. the production of everything that can possibly exist. It is also particular in that it produces what He knows and wishes to exist, for what is contrary to His knowledge cannot possibly exist or happen. So all the divine attributes are (*a*) universal in respect of the capacity of their existence and essence in relation to the infinite things that depend on them; (*b*) particular in their relation one to another. These attributes act in unison in conferring existence and cause no change in the Creator (*mūjid*). We cannot grasp this conception because we cannot create, and our attributes are not universal. Our knowledge, will, and power, are concerned with one object, and that not creatively. Our attributes cannot endure because they are accidents. Our minds and our senses demand a new cause for the production of a new thing. But could we embrace knowledge, will, and power, of universal and infinite relation, when 42
a specified time came for the production of a thing it would befall without alteration of our essence or a new thing or cause arising.

Our opponent urges this of the Active Intellect and its emanation, saying that its emanation is universal; it is the giver of forms, not dividing them nor specifying (in what object they shall reside). Then he postulates a kind of particularization in relation to the receivers and conditions which are generated, so that a 'preparation'[2] is brought about in the receivers. So the emanation is particularized by a particular receiver in a particular measure. The fact that an

[1] The reading of P., emending *bi'l-wujūd* for *bi'l-mawjūd*, must be followed.
[2] See my article in *The Legacy of Islam*, p. 259.

meaning of creation and origination (*ibdā'*)? If you say He knew and willed its existence at that time it is replied that knowledge and will (*irāda*) are of universal application, so the relation of its existence to the universal will at that time in that form is the same as the relation of its existence at another time in another form.[1] Similarly with power (*qudra*). The divine attributes have no special application[2] so how can a special (divine) act be accounted for? It is here that some of the Mutakallimūn go wrong. The Karrāmiyya assert that temporal things such as volition and speech are in the divine essence,[3] and these designate the world by existence instead of non-existence. According to them the eternal will (*mashī'a*) has a universal relation, and volition (*irāda*) a particular relation. They distinguish between production in time and the thing produced in time, and creation and the created. The Mu'tazila posit volitions in time which do not subsist in a substrate and which designate the world by existence, but they do not make the distinctions as to creation and created, &c. We will expose the futility of our adversaries' arguments and then indicate the plain meaning of bringing into being (*ījād*).

We say: It is agreed that the world is possible *per se*, needing one to tip the scale of existence against non-existence. Therefore, He who tips the scale of being must either do so inasmuch as He is an essence
40 (*dhāt*) or inasmuch as He is existence. Therefore, it could be argued (1) every essence and every existence could tip the scale of being, and (2) an infinite number of possible existents could originate, for everything is related to essence and existence in the same way: two absurdities. Either He tips the scale *qua* essence or existence by way of an attribute or by a modal relation (*'alā i'tibār wa-wajh*). If He tips *qua* existence by way of an attribute the position is surrendered, and essential causation falls to the ground. If *qua* existence modally (*'alā wajh*) as our opponents say that He is necessarily existent *per se* and he only caused existence because He is necessary *per se*, He being a modal existence, that too is false, because necessarily existent *per se* is a negative term meaning 'His being is not derived from another' and we need not assume that that which is not derived from another confers existence on another. Similarly he who thinks, as our opponents do, that He (the maker of this world) is a knower, or an intelligence, or intelligent, need not think that He confers being on others because according to them 'intelligent' is a negative term meaning 'free from matter'; but it does not follow that His freedom from matter confers existence on something else, so essential causation fails from all sides, and it is clear that He (God) brought (the world) into being

[1] I.e. the theory that God willed it at a particular time implies ignorance of the nature of the divine will. [2] *khuṣūṣ*. [3] See *Al-Milal*, p. 81.

and if it is impossible then there is no difference between the state of doing and not doing, yet action has occurred—which is absurd.

We have turned the adversaries' arguments against them by the hypothesis of a substance void of action which is false. The contrary position is the true one.

Answer: You are trying to establish three premisses: (1) the possibility of the world's existence from eternity; (2) that what could exist must exist; (3) that a temporal cause underlies a temporal thing.

(1) We have demonstrated the impossibility of the eternal co-
existence of the possible *per se* with the necessary *per se*.[1] That
which has a beginning cannot be coupled with that which has
no beginning. Wherever possibility and potentiality are the nature 37
of a thing eternity must be denied it. When you say that the
world is possibly existent and all possible things must exist in
eternity you have joined irreconcilable propositions and given your
case away. If you ask why the world could not have existed in
eternity, we reply that we have already demonstrated the impos-
sibility of infinite originated things.

(2) Here we have contradiction in (*a*) word, and (*b*) meaning. (*a*) 38
Possibility and necessity are opposites except that it can be said of
that which may possibly exist that its existence is necessary through
another. Some even refuse to grant as much as this on the ground
that this necessity is through another's causation and the possible
only needs the necessary in its existence, not in its necessity, as has
already been explained.[2] (*b*) If everything that could exist were
necessarily to exist we should have an infinity of things at a stroke!
If order is a condition in substances so that they come into existence
in order up to a determined number, so it is a condition in the actual
existence of things. The order in substances, prior and post, is like the
order in existing objects first and last—a noteworthy point.

(3) This is a most pernicious cause of error. Our master and imām
Abū-l-Qāsim Sulaimān ibn Nāṣir al-Anṣārī used to say that the
mode of the Creator's activity was beyond the comprehension of
men's minds. He said that the possibility of the world's existence is
established by reason and its emergence in time is established by
deduction. It has a relation to the necessarily existent One and con- 39
troversy is only concerned with the nature of that relation. The
relation of the temporal thing to him before, at the time of, and after,
creation and when nothing at all had emerged, is all one. Why, then,
did it come into existence, and why did He create, and what is the

[1] Nevertheless the assertions are repeated. I have omitted them.

[2] See p. 9.

by the possibility of existence. You cannot say that it is *existence* preceded by the possibility of existence. Rather the existence is essentially a possible existence. Here are two kinds of antecedents: the antecedent existence of the object, and the antecedent possibility of existence. All we know of the latter is that derived existence can only mean that it is possible in its essence. It vacillated between existence and non-existence and needed some one to tip the scale. Without Him it could not have real existence. If every temporal thing 'needs' precedent possibility, which in turn needs matter, which needs time, there is an infinite chain so that it can be said that that matter and time need other matter and other time; and no temporal thing would actually have existed! The foundation of their theory is vain. But there must have been a starting-point, viz. the first thing created (*mubda'*) out of nothing, possible in its essence, but its possibility not requiring time and matter. Thus we must think of the precedence of possibility and of non-existence and of Him who brings into existence. The latter precedes in His existence *qua* existence, and consequently he precedes the non-existence and the possibility (latent) in the object by a logical precedence. Hence is established the difference between essential and existential precedence—a point which should be carefully noted.

Avicenna said: I admit that the world with its substances and accidents is *per se* possibly existent, but the question is: Is it necessarily existent through another, while existing eternally with him?
36 With regard to that which could not or could exist, and if it were designated by existence would need one to tip the scale of existence, it must either be said that what can come into existence from the determinant must necessarily come into existence, or must not necessarily come into existence. Then it comes into existence after it had not existed. But logical thought demands that if the one essence[1] was one in all respects and remains as it was—and nothing has been brought into existence from it in the past (though it could have been) and it is still in the same state, then nothing has been brought into existence from it. And if something had been brought into existence then indubitably something has originated from intention, will, nature, power, exercise of force, purpose, or cause. Therefore either that cause must have originated a quality in its essence, or originated something distinct from itself. The discussion about that originated something, whatever it may be, is the same as that about the world. In that case (forsooth)[2] it is impossible that anything should originate,

[1] From which all else proceeded.
[2] Possibly we should read: 'If it is impossible that anything should originate and if it was impossible then . . .'

tent 'before' is the non-existent 'with'[1] and is not the precedent possibility which accompanies existence, for in that case it (the non-existent) would have a temporal precedence. If the world were a phenomenon (*ḥādith*) arising from non-existence, the possibility of existence in matter would have preceded it in time. So either there would be an infinite chain, which is false, or (the possibility) would stop at a point where neither possibility nor non-existence preceded it, and so its necessity would be through another. This is our view. The Muʿtazila adopted this error in the belief that the non-existent was a thing. . . .

Answer. We have already explained that 'originated from non-existence' means the thing (*al-maujūd*) which has a beginning. Ante- 34
cedent possibility is not an essence—a thing needing matter—but it is a supposition, because of what cannot exist real existence (*thubūt*) cannot be predicated. . . . We regard the origin of the world in the same way as they regard the origin of the human soul—it has a beginning but not out of something else; so that it can be said that it was preceded by non-existence, i.e. it was not and then it became; and it is in its essence contingently existent, but this contingency does not require that it should be preceded by matter, for that would imply that its existence was material. Possibility as such does not require matter, and its precedence of an object is merely subjective, which you call 'essential precedence': and that precedence is not a temporal precedence. Similarly the first thing caused and all the souls; for their existence is essentially possible, and the possibility of their existence preceded their existence. Similarly the first body which is the sphere of the spheres. We hold that every phenomenon of a temporal origin or, as you would say, of essential origin, is preceded by the possibility of existence. The temporal object vacillates between existence and non-existence, and this vacillation between existence and non-existence, precedence, and possibility are all subjective suppositions, for the thing in its essence is in one attribute of existence, whereas existence so far as its essence is concerned is divided into (*a*) that whose existence pertains to an existence which it has *per se*, i.e. it is not derived from another so that it can be said existence becomes it rather than non-existence, and is primary;[2] and 35
(*b*) that whose existence pertains to an existence which it has from another, so that it can be said existence does not become it and is not primary. This existence can only be asserted when something has a beginning preceded by the existence of something without a beginning and has in its essence the possibility of existence, i.e. preceded

[1] Var. 'after'.

[2] Or, perhaps, 'simple'. *Awwal* is sometimes used as a synonym of *basīṭ*.

Moreover, the dichotomy 'The world is after in time or not-in-time' is false. You speak as though we admitted that the world was related to the Deity in time, and when we say that that is impossible you pretend that we are committed to its existence side by side with God, which is hypocrisy. The only sense in which 'after' can be used is that the Creator is He who gives existence, and the created is that which derives existence from Him. The one's existence has a beginning: the other's has not. But you cannot speak of 'after in time or not-in-time'.

Objections. There must be some sort of relation between Creator and created (*mūjid* and *mūjad*); and if relation is established, it must be either in finite or infinite time.

32 *Answer*. Such a relation must be denied. If it were established, God's existence would be temporal subject to change and movement. If any one were to ask what was the world's relation to God in that it existed and had a limit? Did it touch Him or not? If not was it in the void or in a finite or infinite distance?—the question would be absurd. So here.

Returning to the dichotomy, does 'time' mean something existent or the idea of something existent, or a pure non-entity? If it is existent then it is of the world and not before it, for the existent subsists either in itself or in another; in either case it cannot be supposed that it was before the world. If it has merely a hypothetical existence, it must be remembered that the suppositions of the mind are not always possible in actual existence. The mind can imagine an infinite number of other worlds, and infinite numbers themselves, and infinite spaces of time. If it means pure non-entity, there can be no finitude and no infinity in a non-entity.

33 Again. Why do you say that if time were finite the Creator's existence would be finite? The finitude of time is like the finitude of the world in place, and that is assuming the point at issue. The fact that the world is finite does not require that the Creator's essence should be finite, because place has no relation to Him. So also with time. Why, too, do you say that if time were not finite in our thought (infinite) objects might actually exist therein?[1]

Avicenna, following Aristotle, said that everything that comes into being from non-existence is necessarily preceded by the possibility of existence; and this is not pure non-existence, but is something capable of existence and non-existence, and that can only be conceived in matter, so that everything temporal is preceded by matter. Hence this antecedent matter can only be conceived in time, because 'before' and 'with' have only real existence in time. The non-exis-

[1] This is not precisely what the Dahriyya said, *v.s.*, p. 13.

yet the movement of Saturn is twice that of the moon. The point is unanswerable.

Objection. You posit irregularity (*tafāwut*) in God's cognitions and decrees. With you knowledge is connected with the necessary, the possible and the impossible, while Power (*qudra*)[1] is only connected with the possible. Therefore, what God knows is more than what He decrees. Less and more point to two species both of which are infinite.

Answer. We do not say that God's cognitions and decrees form an infinite number. They are indeed infinite, but knowledge is a quality by which what is rightly knowable is known, and Power is a quality by which what can rightly come into existence is decreed; so both are infinite and there is no question of one being less than 30
another. Indeed, with us it is the existence of infinite numbers which is impossible. The infinite is a mere conception of the mind: it does not exist. Obviously you can go on doubling and redoubling a number, and as the mind can conceive of intelligibles and determinables infinite it may be said that the divine knowledge and will (*qudra*), are infinite. But knowledge and will are not a simple thing which exercises itself on infinite objects (lit. going in infinite directions) nor are intelligibles and determinables infinite pluralities. It should be understood that the meaning of our doctrine that the essence of the Creator is infinite is that He is one, and indivisible, and limitless.

The *Dahriyya.* You say that the world originated in time after it was not. In that case its existence was after the Creator's.
Therefore:

Either it was later in time *or* not in time.

If not in time, then it was contemporaneous with the existence of the Creator. If later in time, then

Either it was later in finite time *or* in infinite time.

If the former the existence of the Creator must be finite: if the latter we must suppose that infinite objects exist in that infinite 31
time.

If infinite time is not impossible, neither is infinite number.

Answer. Your position is utterly untenable. You say that if the world were originated in time its existence would be 'after'. If by that you mean after God's existence in time it is inadmissible because we have demonstrated that the words *before*, *after*, and *contemporary with* cannot be used of God.[2]

[1] The Divine attribute *qudra* embraces both Power (*quwwa*) and Will or Volition (*irāda*). Elsewhere their proper activities are carefully defined. See ch. ix.

[2] It will be observed that controversialists in *Kalam* seldom attain common ground. Each difficulty is referred back to an earlier dogmatic assertion which the opponent has not accepted.

and their existence is possible, because they follow one another not united together in existence, what have you to say about souls? For they are united and infinite.

Avicenna maintained that souls have no natural or fixed order. It was said: If individuals are ranged as begetter and begotten, so are souls also, because one of the accidents which especially accompany souls is that they are such that out of their individuals other individuals proceed. The relation persists with them, and therefore they have an order.

Another proof that infinite phenomena and movements have no real existence. Suppose we discuss the age in which we live: without doubt the past is finished, and a thing that is finished is finite. If we isolate the past from the present it is clear that past movements are
28 finite, seeing that they have come to an end. For every movement that is created or annihilated movements have passed away before it without number. A finite number of movements is always in existence which is after the past and before the number that lies in the future. Every movement and every revolution has beginning and end. If it is finite at one end it is finite at the other. So all movements are essentially finite as to beginning and end. They are numbered in time and it is time that numbers them; hence that which is numbered and that which numbers are finite as to beginning and end.

Can it be said that movements are infinite in number? We say that every existing number can be increased or decreased and is therefore finite. This judgement applies to numbers whether they are of things existing together like human souls, or in sequence like individual human beings. But according to them souls are infinite in number while subject to increase or decrease, and so are individual human beings. Therefore, if the individuals are compared with the souls they must correspond. But if the individuals fall short of the number and the remainder is made to correspond with the number of the souls, if both are infinite the less is like the greater; and if they are finite our
29 object is achieved. An argument used against the Dahriyya (atheists; cf. *Milal*, p. 444) is that the movements of Saturn in the seventh sphere are like those of the moon in the first, inasmuch as neither have an end. But it is notorious that Saturn's movements are greater than the moon's. Yet they are the same as, and greater than, the moon's movements—a monstrous absurdity![1]

If it is said that their movements are equal because the moon moves more slowly in completing its smaller orbit we reply that their movements are those of circumference and axis. They are in infinity,

[1] Cf. al-Ghazālī, op. cit., pp. 31, 32. Ibn Ḥazm (Cairo, A.H. 1347, p. 20) uses similar arguments.

positions are absurd. (There follows a similar argument drawn from Avicenna's *Najāt*.)[1]

Avicenna said: 'There is a difference here.

A point can be singled out in a body which has a definite position, and then it is possible to conceive a body of similar size and its extension to infinity.[2] But movements which are consecutive have no definite position, for they do not exist together and you cannot single out one movement and apply the principle of a corresponding 26
something capable of extension, because that which has no order in position or nature is not susceptible of *inṭibāq*.'

It was said to him: Your answer about this difference falls into two sections. In one you suppose a point in a spatial body which you project to an imaginary infinity and you assume a corresponding body. Assume then that past movements still exist in sequence and that past moments of time are still present in sequence like an imaginary line of infinite extent composed of consecutive points. The dividing points (*ḥudūd*) in the movements and the (atomic) moments in the times are like the points in the lines, and the sequence of the one is as the consecution of the other.[3]

The cause which makes infinity impossible and necessitates finitude is that which leads to the less being like the more, and this is present in both places. The Mutakallim applies this argument to time, making to-day the starting-point forwards and backwards, and comes to the same conclusion, viz. that infinite time is an impossible concept.

Secondly, if movements and individuals have no definite position they have a natural order like causes and effects, and thus must be finite. Every effect is contingently existent in essence, and its exis- 27
tence is only necessary through its cause, so that its existence depends on the existence of its cause and you are driven back to a first cause which is not contingent. The relation of father and son is similar: the son's existence depends on the father's, and the father's on his father's. Why do you not say they depend on an ultimate first father? According to you individuals are infinite. Then, for every individual human being a rational soul is to be enumerated,[4] and it remains united in existence (with that being). But if individuals are infinite,

[1] Shahrastānī has made a few changes in Avicenna's terminology, cf. *Najāt*, Cairo, 1331, p. 202.

[2] The argument is that anything which is subject to *inṭibāq* (the placing of a corresponding cover) cannot be infinite. The finite is 'covered' by the hypothetical infinite which overlaps it and by so doing shows that it is capable of division and is *ipso facto* not infinite.

[3] The argument as to the finitude of space is the same as that used by al-Ghazālī of number; see note to p. 2.

[4] Emend the text.

see *Milal*, p. 44), refusing to admit the causal force of the particle *fa* in *fataḥarraka al-miftāḥ* 'and so the key moved'. With them matter is the cause of the existence of form, so that it would be correct to say that form without matter could not have existed and they are concomitant in existence. Form does not exist because matter makes it exist but because of the action of the giver of forms. If that be conceded, cause can precede effect in essence and be contemporaneous with it. The impossible is the co-existence of that which had a beginning with that which has no beginning, as has already been explained. ... The only relation subsisting between the Creator and the world is that of activity and object.

If it be asked whether the world could have been created before it actually was, it should be replied that its beginning and end is a
23 necessary intellectual concept (*taṣawwur*). Anything that goes beyond that is mere supposition which is called 'intellectual possibility'. Such suppositions and possibilities are endless. ...

Objection. Granted that an infinite body cannot actually exist, demonstrate to us that infinite movements in sequence and continuous phenomena cannot possibly exist. With us finitude and infinity are referred to four divisions. Two of them cannot exist infinitely as to essence, viz. that which has a definite position (*tartīb waḍ'ī*)[1] like a body, or a natural order like a cause. A body infinite as to essence cannot exist, nor can causes and effects infinite in number.
24 A body has a definite position and parts;[2] and each part is related to another part so that a body cannot be infinite at any one time. Causes have a natural order; the effect depends on the cause and they are both related. Infinite causes are not possible. Two classes are infinite in essence, viz. phenomena and movements which have no necessary relation to each other but follow each other in an infinite temporal sequence—an intellectual possibility. Also human souls, for they do not follow one another but exist together without a position like bodies or a nature like causes, and can exist *ad infinitum*.

Answer. Whatever existence comprises is finite, and the existence of the infinite is inconceivable whether in a definite or a natural order or not. Any plurality which is infinite must either be so from one aspect or from every aspect. Now we can mark off mentally a part of the plurality and take the plurality with that part as one entity or we can take the plurality by itself as an entity. In that case the plurality with the addition must be equal to the plurality without it in number or extent, which would mean that the less was equal to
25 the greater, or not equal to it, and that would mean that there would be two infinite pluralities, one greater and the other less. These sup-

[1] Cf. *Metaphysica Δ*, Book V, ch. xix, and Ibn Ṭumlūs, ٦٢.

[2] Or, atoms.

the law of every cause and effect: effect is always rendered necessary by the cause and is contingent in relation to its essence, necessary in relation to its cause. Cause precedes effect in essence though they are concomitant in existence. You say 'My hand moved and so the key in my sleeve moved'. You cannot say 'The key moved in my sleeve and so my hand moved', even though the two movements are simultaneous in being.

Answer. A thing's existence through the author of its existence 21
(*mūjid*) making it exist is correct in word and meaning as opposed to a thing's necessity through the necessary cause making it necessary. Contingent means that a thing may exist or may not exist. Not that it may be necessary or may not be necessary. Its existence, not its necessity, is derived from the determinant.[1] You may say: When it came into existence necessity with reference to the cause befell it (*'araḍa lahu*) because the cause conferred necessity upon it so that it could be said it became necessary through the cause making it necessary.[2] Nay rather (the cause) conferred existence upon it so that it would be right to say it came into existence by (the cause) conferring existence upon it, and necessity befell it as an accident, and thus its existence was related to necessity because it had been (previously) potentially (*mumkin*) existent, not potentially necessary. This is a nice point which must always be kept in mind.

Potential is midway between the necessary and the non-necessary. . . . Existence and non-existence are mutual opposites with no intermediate term. The potential owes its existence or non-existence to the giver of existence. Therefore necessity can only be attached to the world as an accident and an accidental thing is not to be referred back to the giver of existence. If you say, 'Its existence is necessary through His causation,' you seize upon the accidental. When we say, 'It came into existence by His production,' we seize upon the essential reality of that which is derived from another. It may be said that if the potential came into existence at an appointed time or in a definite form its existence then and thus must be necessary because the Creator knew and willed it so and because what is contrary to His foreknowledge cannot possibly happen. But its necessity was only in the 22
causation of knowledge and will; and if it is established that existence, not necessity, is that which is derived in things of time, essential causation, which they adduce as an argument for the world being contemporary with the Creator, is false. This leads to ridiculous statements, for sometimes they will not admit that the movement of the hand is the cause of the movement of the sleeve and the key, and they will not accept the doctrine of necessary consequence (*tawallud*:

[1] *al-murajjiḥ*

[2] The next four words should be omitted.

if it came into existence it was only in relation to that which gave it existence. Were it not for the latter it would 'deserve' non-existence. The necessarily existent preceded it in essence and existence. Were it not for the latter it would not have existed. Its existence could not be concomitant with the necessarily existent in essence and existence because *before* and *together with* in essence and existence are not found in one thing. It could not be *with* the necessarily existent in time
19 because that would require that the latter should be temporal. *With* is a correlative which yokes both parties together. Nor could it be with the necessarily existent in rank and dignity . . . so that the saying 'God was and there was naught with Him' is right.

What do you mean by saying that that which is possible (i.e. the world) continually exists in or with the necessary? Can it be that you suppose that the continual existence (*dawām*) of the creator is temporal, made up of infinite moments as you suppose the existence of the world to be? A wretched confusion of terms! The continual existence of the Creator means that He is necessary *per se* and in His essence: He is the first without a beginning preceding and the last without a later following; His beginning is His end and His end is His beginning. As to the world, it had a beginning and its continuance (*dawām*) is temporal, subject to increase and decrease. . . . If *dawām* could be applied to both in the same sense the Creator's existence would be temporal, or the world's existence would be essential;[1] both false assertions. The folly of this will become plain when we have established the impossibility of phenomena without a beginning, and of the existence of anything infinite.

As to your assertion[2] that a phenomenon is only related to its producer by its existence, and non-existence does not affect it, we
20 answer that if this were so everything that is brought into existence would be so related and that would entail an infinite chain. It is not related to the necessarily existent because it exists, but only because it is 'possible'. Possible existence precedes existence. We say that the world came into existence because it was potentially existent, not that it was potentially existent because it came into existence. The possibility of its existence is essential to it; its existence is accidental, and the essential precedes the accidental. Thus the possible is essentially non-existent apart from the author of its existence and is preceded by non-existence and the said author.

Objection. What is the difference between the world's being the necessary result of God's causation and its existence being given by Him? For if the world was essentially contingent and came into being through another then it was necessary through Him. This is

[1] It has been maintained that it is '*alā ṣifatin*.

[2] *V.s.*, p. 7.

of his existence and not an attribute additional to his necessary essence. It is not necessary that anything should come into existence from him by way of essence, so that essential cause is unintelligible when relations and connexions have been ruled out.

You say that as the cause (*mūjib*) was one it was impossible that 17
two things should proceed from it at the same time; and since it was pure intellect, i.e. non-material, it caused an active (*bil-fi'l*) intelligence which was also non-material; and since causation involves mutual relation, and relation involves mutual resemblance so that the one can stand in the place of the other, there may be posited of the necessarily existent and of that which stands in its place in causation one and the same thing. But essential causation is false and so it is clear that selective creation alone stands.[1]

Objection. Agreed that the world is contingent and needed a necessarily existent One, but why should its existence through another require its temporal origin from non-being? If a thing exists through something else it does not exclude the possibility of its having existed through it eternally. The matter will only become clear if we settle the question 'If He gave the world a beginning from non-existence, was the precedence of non-existence a condition in the originating itself?'[2] We say that it cannot be a condition, for the originated is only related to the originator by way of existence; and non-existence has no influence in bringing into existence, so it is possible that the world eternally existed through something else.

Answer. The use of the term 'non-existence' in the sense of a thing of which time before and time after, or source of origin can be predicated is fantastic ambiguity. We cannot imagine primacy (*al-awwaliyyah*) in a phenomenon (*ḥādith*) unless it is supported upon the notion of time and space; just as finitude in the world rests on the notion of the vacuum and just as we cannot suppose a void between 18
the existence of the Creator and the world, so we cannot suppose that there was time between the existence of the Creator and the world. But neither concomitance in time nor in place follow from this. This distinction should be carefully observed.

Let it be supposed that the existence (variant 'origin') of a thing which does not arise from another thing is the meaning of its origin from non-existence. We mean by origin (*ḥudūth*) having a beginning. 'It was not and it became' is the meaning of 'preceded by non-existence'.

Again, if the world is contingently existent in relation to its essence

[1] See footnote to p. 1.
[2] *fī taḥaqquq al-iḥdāth*; I follow Lāhījī, who defines *taḥaqquq* as *wujūd* (*Verzeichnis*, p. 152).

eternally existed with the determinant.) (*d*) The confining of phenomena to bodies and that which subsists in bodies. (Our opponents have asserted the existence of objects outside these two categories which exist eternally through another, essentially not temporarily, substantially not locally, without shape or dimension.) (*e*) The assertion that the essential cause is like the natural necessity. (Our opponents do not admit this, but distinguish between the two.)

15 We divide intelligibles into three: the necessary, the possible, and the impossible. The necessary is that which must exist, inasmuch as its non-existence would be an impossibility: the impossible is that which must be non-existent because its existence would be an impossibility: while the possible need neither exist nor not-exist. The world and its intellectual substances and bodies with senses and the accidents which subsist therein we assume to be finite [and infinite].[1] Similarly, if we assume that it is an individual or many individuals either it must necessarily exist or necessarily not-exist. But that is impossible because its parts change in condition before our eyes and the necessarily existent never changes.

Our position is that everything that alters or increases has a contingent existence in relation to its essence and so its existence is through the production of another. The world alters, and therefore it owes its being to the creative activity of another. If the units composing a whole are contingent then the whole must necessarily be contingent. That which tips the scale of being cannot be such in essence and in respect of his existence only, because existence is
16 common to both the necessary and the possible, so that if it (the tipper) gave the thing an existence[2] in respect of himself being existence or an essence, neither object would have a better claim to be brought into existence than the other. Hence it is clear that it (the world) is produced owing to its being an existence (merely) by way of an attribute or an essence by way of an attribute.

Again, essential cause does not distinguish like from like: its relation to both is the same. Therefore where existence has been determined as against non-existence there must necessarily be a determinant in addition to its being an essence, so essential causation is vain. Again, the essential cause, having no relation whatever to the thing caused, does not produce it. If we imagine two essences or things with no connexion between them but each of them has its own real peculiarity the one cannot have proceeded from the other. The necessary existent one *per se* is an essence holy and far removed from all relations and connexions, unique in his reality. It is the necessity

[1] I suspect that the words *waghaira mutanāhin* are wrongly added by the copyist.
[2] Professor Margoliouth suggests that *aujada* should be read.

applies to all the universe? We answer that reason ascribes contingence to all parts of it, and as the whole is composed of the parts contingence must attach to the whole. 13

Objection. What is the proof that bodies are essentially finite? We answer that a supposed body or distance of infinite extent must be infinite either from all points of view or from one only. Whichever way we look at it we can imagine a finite point in it to which an infinite line is joined. Moreover, we can imagine another point on a line smaller than the first by a cubit and bring the points together in such a way that the smaller line coincides with the longer. If both lines extend to infinity then the less is equal to the greater which is absurd. If the shorter fails to equal the longer in finitude then the former is finite and so is the latter, seeing that the shorter has fallen short of it in finitude and the longer has exceeded it in finitude and what exceeds something in finitude is itself finite. In any case if one were greater than the other the infinite would contain greater and smaller, more and less, which is absurd also. Hence to assert the existence of infinite body or distance in plenum or vacuum is absurd.

This demonstrative proof can be applied to infinite numbers and individuals. If we assert that a body is finite and might be greater or smaller than it is and if one of these possibilities has already been determined it needed a determinant.[1] . . .

This determinant must either be an essential cause, necessitating 14
by nature, or one who produces by will and choice. The first is folly, because the essential cause does not distinguish like from like, seeing that so far as it is concerned spatial bodies, direction, size, shape, and all the attributes are one. We can assert the existence of a creator only by those operations in which there are indications of a choice which determined characteristics that could have been other than they are. Therefore we know of a certainty that the creator is not an essential cause, but one who produces by will and knowledge.

This is an admirable position to take up, save that it requires us to verify premisses by which we can come to know that the world originated in time and needed a creator. Such are: the assertion (*a*) that bodies are finite in essence and dimension, (*b*) that there is a vacuum beyond the world in which the supposition of deviation to right or left (of the planets) is possible, (*c*) the denial of phenomena without beginning. (Our opponents admit that the world's existence is essentially contingent and that it needed a determinant to tip the scale of being[2] against non-being, yet they say that the world

[1] *al-mukhaṣṣiṣ.*
[2] The figure has become a technical term for the action of the *mukhaṣṣiṣ.*

11 We will begin with the methods of the *Mutakallimūn* and then deal with the points at issue. The *Mutakallimūn* have two methods, (*a*) Positive, which establishes the doctrine that the world was produced; (*b*) Negative, which refutes the doctrine of its eternity.

As to (*a*) they assert (1) the existence of accidents, (2) that they had a temporal origin, (3) that no substance is free from them, (4) the impossibility of temporal objects without a beginning. From these premisses it follows that something that temporal things do not precede is itself temporal.[1]

Al-Ash'arī said: If we assume the pre-existence of atoms they must either have been grouped together or separate, or neither grouped nor separate; and as their relation one to another has changed and they do not change of their own essence because essence is unchangeable there must have been one who joined and separated them. So that it follows that something that temporal things do not precede is itself temporal.

12 Abū Isḥāq al-Isfarā'inī adopted this view, though he expressed it differently. Al-Ash'arī maintained that man was formed of mingled seed into the various species of mankind. It is not to be doubted that the diversities in man were due to an eternal, omnipotent, and omniscient maker rather than to man himself, his parents, or nature. Said he: What laws can be applied to the individual can be applied to all, because all share the property of corporeality.

The Imāmu-l-Ḥaramain (Abū-l-Ma'ālī 'Abdu-l-Malik al-Juwainī),[2] taking another path, said: According to our opponents the earth is surrounded by (successive circles of) water, air, fire, and planets which are spatial bodies. We know that the supposition that these bodies might move from their place or alter in size is not an impossible one. Now anything that has a specific nature of any possible kind, when any other nature would have been possible, must necessarily have needed one to give it that specific nature. It will be seen in what follows that the world's existence is essentially contingent whether it be conceived as essentially infinite or finite as to place and time. Our opponents ascribe contingency to the world, although it is (according to them) essentially infinite as to time while finite as to place. We will divide the questions into local and temporal finitude, taking the need of a determining principle[3] as accepted, or necessary, or practically necessary.

Objection. What is the proof that the principle of contingence

[1] If we imagine temporal things as points on a line, each will be preceded by its fellow until we reach the first. Nothing temporal preceded it, yet it is itself of time.

[2] Of his two important works (*al-Burhān fī Uṣūli-l-Fiqh* and *al Waraqāt fī Uṣūli-l-Fiqh*) the first is lost and the second has not been printed. He was obscure even to those who admired his works.

[3] *al-mukhaṣṣiṣ*.

for one is not a cause requiring the existence of two necessarily; for we can imagine two things, one of which exists in its essence while the other's existence is derived from another source.

Further, it must be determined by inquiry whether derivative being comes by choice, by nature, or by essence. Then the priority of the existence of the origin over the derivative must be assumed only *qua* existence without considering whether the origin is essentially its cause or is its producer by means of a quality (*biṣifatin*).
Next, is the derived existence a necessary existence through it (the 9
origin) because it (the origin) is its cause, or is its existence not necessary through it (the origin) because necessity through another adheres to it? For it would be right to say 'This came into being from it and so was necessary through it', but it is impossible to say 'It was necessary through it and so came into being from it'.

Every sense of priority and posteriority implies concomitance in rank; but here they belong to another order. Concomitance cannot be predicated of the Creator and the world. We do not admit the existence of temporal priority as applied to the Creator. He was neither prior to nor with the world in time. As we deny temporal priority so we deny temporal concomitance. That which is not of time and whose being is not temporal can have nothing to do with limitations and order of time any more than with limitations of space.

When our opponents say the world was eternally existent with the Creator they use ambiguous language of time, for it may be said that of two things one may be prior in essence while both are concomitant in time, for priority in essence does not exclude concomitance in time (cf. the examples given above). But how can the word concomitance
be used of that which is not susceptible of time? 10

We do not deny that fancy can toy with the idea of time before the world as with space above the world, but that is pure phantasy. There is no space and no 'separation' as al-Karrāmī[1] supposes. If a world above this were conjectured that would not justify the assumption that there were worlds, i.e. bodies of infinite extent, as the impossibility of infinite distance in the plenum and vacuum has been demonstrated: similarly with infinite time and numbers.

Even if there were a body of infinite extent it would not follow that it was 'with' the Creator in space, nor would movements infinite in time require that they should be 'with' the Creator in time, because He is not susceptible of time or place; 'God was and naught was with Him'. To call God *Mūjid* (He who brings into existence) does not imply that the *mūjad* is 'with' Him in existence. Concomitance in any shape or form in reference to God is to be denied.

[1] See *al-Milal*, p. 80.

ceived as existing simultaneously, it having a conventional order[1] (*tartīb waḍʿī*); or its units can be conceived as existing in sequence, it having a natural order. Hence the existence of the infinite is impossible. An example of the first kind is a body of infinite dimension, and an example of the second kind is an infinite (sequence) of cause and effect. There is, however, an exception. The units of every totality and number can be conceived simultaneously or in sequence without a conventional or natural order. And so the existence of that without an end is not in this case impossible.

7 Examples of the first kind are infinite human souls, they being simultaneous in existence after separation from the body.[2] Examples of the second kind are circular movements which exist in sequence.

The question really turns on the difference between bringing into existence and causation, and priority and posteriority. Everything comprised by being is finite without distinction between the parts, and the infinite is inconceivable except by the imagination apart from perception and intellect.

In popular terminology *priority* can be in time, as father to son; in place, as the leader to the led, (though this is sometimes said to be priority of rank); in merit, as the learned to the ignorant; in essence (*dhāt*), as the cause to the effect. But it is not right to weaken the meaning of essential so that it is the mere equivalent of causal. They ought to say priority resides in the causal, so the final cause precedes the effect in the mind and thought of the agent, not in existence: it is posterior in existence, prior in mind, unlike the efficient cause and
8 the formal cause, for these are not conjoined in existence. Examples are cited from the rays of the sun with the sun itself and the movements of the sleeve with the movement of the hand. These movements, though conjoined in time, yet, if regarded as cause and effect respectively, cannot be conjoined in existence, because the existence of the one is derived (*mustafād*) from the existence of the other, and the existence of the origin cannot be conjoined with that which is derived from it. But if the existence of both is taken as derived from the giver of forms then they are conjoined in existence, for then one is not cause nor the other effect.

Some add a fifth form of priority which they call natural, e.g. the priority of one to two. Why should there not be a sixth form, say priority in existence regardless of essential necessity (*al ījāb bil-dhāt*) and of time and place? The priority of one to two is apposite here,

[1] This is explained better by Avicenna himself, cf. *Najāt*, section *Tabīʿiyyāt*.

[2] This argument (abbreviated to a bald statement by Shahrastānī) was combated by al-Ghazālī (*Tahāfut*, ed. Bouyges, p. 34). Even if an 'infinite' series of immortal souls had been born in the past, there would at any given moment be an actual finite number of them, which on Avicenna's principles would be impossible.

CHAPTER I

Proof that the World had a Beginning and a Demonstration of the Impossibility of Anything without a Beginning and of the Existence of Bodies Infinite.

All men of true religion hold that the world had an origin as the object of God's[1] creation. 'God was and there was naught with Him.' The ancient philosophers Thales, Anaxagoras, Anaximenes, Pythagoras, Empedocles, Socrates, and Plato, all agree in this. We have discussed their various opinions about the origin of things in our book *Al-Milal wal-Niḥal.*

The school of Aristotle and his followers, such as Proclus, Alexander of Aphrodisias, and Themistius, to whom moderns like al-Fārābī and
Ibn Sīnā among Islamic philosophers pay allegiance, assert that the 6
world was made and brought into being by One who is in His essence the necessarily existent One, the world being in its essence capable of existence (yet) necessarily existent through the necessarily existent One, (and) not originated in time with an origin preceded by non-existence.[2] The meaning of its origin (*ḥudūth*) is its necessary existence through God, its proceeding from Him, and its need of Him. It exists eternally through Him.

The Creator caused through His essence (*aujaba*) an intelligence which was a non-material self-subsistent substance. By means of this He caused another intelligence, and a soul and a heavenly body. Through these two intelligences the elements and the compounds came into being. From the One only one thing can proceed; and the meaning of 'procession from' (*ṣudūr 'an*) is necessity through Him. A necessitator without a necessitated is inconceivable, so the world is eternal (*sarmadī*) and so are the movements of the spheres; they had no beginning and every movement is preceded by another movement, so that they are infinite as to number and time.

These men also agreed that the existence of an infinite (sequence of) cause and effect was impossible, and that actually infinite bodies were impossible. The governing principle of their school in regard to the finite and infinite is that the units of every number can be con-

[1] I have avoided the use of the name Allāh, because much of the language of this author belongs to the philosophy of theism, and might have been written by a member of any of the theistic religions.

[2] The point is fundamental. Avicenna held that the world was both 'possible' and 'necessary': possible, because it could not exist by itself; necessary, because it exists eternally with God. Thus God's relation with the world is one of necessity. The Mutakallimūn asserted that the relation was a relation of existence.

in the margin at the right of line ٢ corresponds with fol. 4 r. of the Bodleian MS., the figure ٥ agreeing with fol. 4 v. and so on. Consequently to find the Bodleian MS. from the marginal numbers after folio 4 the scheme is $\frac{\text{marginal number}-4}{2} = \text{O}$. For 'adds' I have used the letter ز and for 'omits' س. The letter ن means that I owe the note to Professor Nicholson.

ADDENDA TO TRANSLATION

[While this book was in the press a valuable study of Avicenna's *Ḥudūd* was published in Paris, by Mlle A.-M. Goichon. Shahrastānī's thought and language owe much to Avicenna, as readers of his *Milal* are aware. Mlle Goichon's work traces the exact significance of the terms used by Avicenna. No student of *Kalām* can afford to neglect it.]

p. 7, note 2. But see now Goichon, *Introduction à Avicenne. Son Épître des Définitions*, p. 69.

p. 27, line 3. The text continues: The difference in every object is to be referred to the receivers (sc. of form). The unpointed consonants of B imply *qawābil*. The reading of O, *fawāṣil*, means 'the specific differences'. Avicenna (Ishārāt, 15) says that *faṣl* answers the question 'What is it?'.

p. 36, line 22. Here I have taken *maqdūraini* as the equivalent of *qudrataini* (Wright, i. 132 CD); but it may be that the ordinary passive meaning is intended.

p. 48, para. 1. Cf. Avicenna, *Najāt*, pp. 356 and 363–4: 'The active participle presents an object as something beginning to exist; the passive presents it as something which has received a temporal existence.'

p. 68. The speakers in the second paragraph are probably the opponents, while the author himself would seem to be speaking in the next paragraph.

p. 83, line 35, after 'emanating' add: 'so that matter is disposed to receive form'.

p. 85, note 2. See now Goichon, p. 151, for an explanation of subjective entities in their relation to 'place'.

p. 104, last para. Shahrastānī's statement is roundly denied by Ibn Taimiyya, iii, p. 105, Būlāq, 1322. Prof. Margoliouth has kindly told me of this reference to the *Nihāyatu'l-Iqdām*. Another reference to Shahrastānī, though the *Nihāya* is not mentioned by name, occurs in i. 251.

p. 118, para. 2. Al-Ash'arī's words will be found in his *Ibāna*, p. 13 f. Shahrastānī's discussion is interesting in showing the objections which later thinkers raised to al-Ash'arī's arguments, apart from the answers with which he meets them.

p. 123, last para. The point is that the disputants have no standing because they have engaged in a controversy without orders from God.

I have sometimes allowed a reading which is obviously poor Arabic to stand, because I think it is what the author wrote. He was not an Arab, but a native of Khurāsān. Here I am in good company, for my predecessor in editing Shahrastānī's better-known work did the same. As my views coincide with his I quote his words:[1]

'My object has been in every instance to endeavour, upon the evidence before me, to ascertain to the best of my judgment what the author himself wrote, and to make that my text. I conceive it to be the duty of an editor to represent faithfully even all the manifest errors of his author, and to make his own corrections or observations thereon in notes or otherwise;[2] nor ought he, upon his own authority, to make any change of expression, or even to alter a single word, for the sake of improving the style or of giving it greater perspicuity. I mention this, because I believe I have discovered some errors as to facts in parts of this book; and further, because the style of the author, being a native of Khurasan, is frequently not in perfect accordance with the precepts of the best Arabic grammarians: and I have therefore often passed over a reading in one MS. which appeared to me in itself to be the most preferable, when the authority of the rest of the copies has preponderated in favour of another. It appears much more probable that phrases not strictly grammatical or logical should have been corrected in one MS. by a scribe of taste and intelligence, than that different scribes should have made exactly the same solecism in four or five other copies, both of greater and less antiquity.'

A good illustration of the working of this latter principle occurs on O. 53 v., l. 9 (page ٧٩, ١٤), which I am convinced is what the author wrote. O. has بين حركه الضروره والاختيارية. B. has corrected this into بين حركتى الضروره والاختيار. P. in turn perceived the inelegance, but his emendation is rather clumsy though it is grammatically unexceptionable. He gives us بين للحركة الضرورية وللحركه الاختيارية. Another good example will be found on O. 87 v., l. 9.

However, I fear I may not have been consistent in applying this principle. Every one who has dealt with ancient manuscripts will know that the dictum that the harder reading is the more likely to be original leads an editor sadly astray unless allowance be made for a tired eye and a waning attention. Therefore I have felt myself at liberty to correct the text in a few instances rather than to perpetuate errors which seem to be due to the scribes rather than to the author; but these instances are duly indicated in the footnotes.

The larger numbers in the margin indicate the pages of O. They do not correspond, because the Bismillah in O. is at the top of folio 3 v. The following note may be useful: on page ٤ of the text the figure ٤

[1] *Book of Religious and Philosophical Sects*, by Muhammad al-Shahrastani . . . edited . . . by William Cureton, London, 1846, p. vii.

[2] Unhappily, he never published his notes.

(p. ١٥, l. ٢). He has failed to see that the preceding اخترعتم cannot refer to the disputants but to the Creator, and consequently he has had to alter the whole meaning of the author, بعثهم على سبيل محبته being changed to نفيتم عن and قدمهم to قدمتم and so on. The notes on 106 v. are fair examples of the corruptions of this manuscript. I have passed over in silence some of the more unintelligent emendations of the reviser of B. Nor have I thought it advisable to add to the heavy cost of printing by introducing minutiae into the footnotes. Many slight deviations from O. have also been passed over in silence: thus B. very frequently writes تعالى for سبحانه, a fact of little consequence. The syntax of B., though on the whole sound, is not unexceptionable. The indicative is sometimes written for the subjunctive, cf. fol. 96 v., and the accusatives are often wrong, as indeed they sometimes are in all three manuscripts.

The Paris MS. (P. = ب) contains 211 folios said in the catalogue to be 24×16 cm.[1] It was written by a certain Isḥāq Muḥammad b. ʿUmar b. Muḥammad al Sharwānī, and was finished at the end of Jumādā-l-'Ūlā in the year 580. It is thus the oldest of the three; but unfortunately not quite half of it is in the original writer's hand. Folios 8–57 have been written by a series of copyists, at least three, and probably four. The Paris catalogue which speaks of 'un copiste du xvii[e] siècle' is probably right as to date, though I should have liked to guess the eighteenth century; but as I have only seen a photograph of the original it is hardly fair to cavil at the date in the catalogue. Of the presence of more than one writer there can be no doubt whatever. This later portion contains seventeen lines of closely written Arabic in a crabbed hand, while the ancient part has only thirteen lines per page in a bold free *naskhī*. Consequently, as the modern writer ceased his work at O. 104 v., l. 14 (page 161) and the ancient writer's work is only extant from O. 175 v., l. 11 (page 275), the Paris MS. is of practically no independent value in the first half of the book. Had P. been extant in its entirety I should have made it the basis of my text. It will be obvious that the later partial restoration could not be allowed to stand as the basis of the printed text; so I have felt justified in maintaining O. throughout. The critical apparatus will allow scholars to form their own opinions. O. certainly enjoys the advantage of being itself a collated text, as the collator's remarks in the margin testify; and it has also been carefully checked by a corrector. On the other hand, its scribe has been guilty of some serious omissions and several blunders.

[1] At the end of the volume there is a history in Persian of the Blessed Virgin and her Son in Egypt. This has nothing to do with Shahrastānī's work, and its presence here must be due to some accident of possession.

this kind. Metaphysics and speculative theology are apt to prove abstruse in any language, and our author wrote at a time when an exact philosophical terminology had not been fixed with any rigidity.[1] Moreover, he was not an Arab, and his Arabic style leaves a good deal to be desired.

The Bodleian MS. (O. = ا) was the only complete text at my disposal, and therefore I made it the basis of my text, though it is certainly inferior to the more ancient part of the Paris MS. Part I was finished on Friday the 19th of Shawwal, 590: Part II on the 10th of Rabīʿu-l-awwal, three years later, only forty years or so after the author's death; so that it may well have been copied from manuscripts bearing the imprimatur of al-Shahrastānī himself. It consists of 304 folios beautifully written in the *naskhī* character and freely vocalized (not always correctly). As in many manuscripts of this period, the vowels are written where they are least needed, as for instance with the conjunction or with an alif; they are often omitted where the sense is vitally affected as in *mūjib* and *mūjab*. The scribe was a certain ʿUthmān ibn Yūsuf ibn ʿAbd Allāh, the mudarris in Qalyūb. This manuscript was bequeathed to the Bodleian Library by Archbishop Marsh in 1713. Marsh obtained some of his Oriental MSS. from Huntingdon, who was at one time chaplain to the English merchants at Aleppo; others he acquired from the sale of Golius's library at Leyden in 1696. No. 356 bears the motto πανταχῇ τὴν ἀλήθειαν which is conjectured to have been that of Golius. At any rate, many books in this collection bear that motto.

The Berlin MS. (B. = ب) contains 172 folios described in the catalogue as 19½×15; 13½×10 cm. It is but little junior to O. being written by a certain Ismāʿīl ibn Murhaq(?) ibn Muḥammad ibn Fāris al-Ḥassanī on the 10th of Ṣafar 607. Ten folios are missing after folio 9. They correspond to 16 v.–33 in O. and only affect the first chapter. On 176 v. the author announces his intention of composing another book of twenty chapters like the present *fī bayān nihāyat auhām al ḥukamā al ilāhiyyīn*. This is, perhaps, the *Manāhij wal-bayānat* (*v.s.*). Folios 1 v.–4 v. have been inked over somewhat carelessly by a later scribe who has omitted the diacritical points. This *Ausbesserung* or *Verbesserung* goes on sporadically through the volume, and it is often for the worse. Characteristic examples of this man's work are سلكم for سلكهم on 15 v. of B. = O. 43 v., line 10

[1] Here I should like to pay a tribute to the help afforded by Dr. Max Horten's *Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen* (Leipzig, 1912), published in an *Anhang* to his *Die spekulative und positive Theologie des Islam*. This has been of great value to me. The task of tracing the technical significance of metaphysical terms through the numerous Arabic lexicons is daunting. Much of the otherwise unavoidable labour has been done for future workers in this field by Dr. Horten.

compromise. When he can he accepts his adversaries' arguments and tries to show that they demand or admit of another conclusion. Only when he comes to the eschatological beliefs of Islam does he falter. His rapid passage over the 'bridge', the 'balance', and the 'basin', marks a reluctance to commit himself. In any case, such matters are dogmas of faith, not of reason.

His quotations from al-Ash'arī are interesting in view of the meagre remnants that have been published of this outstanding personality whose literary activity and religious influence were so potent in Islam. In common with many Arabic writers he does not always mark the end of his quotations and the limit must be inferred.[1] Nor does he deign to mention the name of the work which he is quoting.

Perhaps the characteristic most to be admired in Shahrastānī is his intellectual honesty. Where reason fails, and where he feels that the rationalists have good ground for their objections, as in the *Visio Dei*, he says frankly that it is a revealed rather than an intellectual truth. And where he feels it impossible to hold the prevailing opinion of the orthodox Ash'arite school, as on p. 411, he has the courage to say so.

The titles of his known works indicate that his interest was always primarily in speculative theology. Besides the present work and the *Milal* he wrote:

Muṣāra'atu-l-Falāsifa.
Ta'rīkhu-l-Ḥukamā.
Al-Manāhij wal-Bayānat.
Talkhīṣu-l-Aqsām li Madhāhib al-Anām.

The Manuscripts

According to Brockelmann, there are extant four manuscripts of the *Nihāyatu-l-Iqdām*. Three of these, MS. Marsh 356 in the Bodleian Library, Oxford; MS. Petermann II. 579 in the Preussische Staatsbibliothek, Berlin; and MS. arabe 1246, in the Bibliothèque Nationale, Paris, I have collated throughout. The fourth, in the Jeni Library, was inaccessible to me when this work was begun; and I could not at a later stage contemplate a further addition to the large sum I had already spent on photographs of two of the three manuscripts which I have consulted. Nor, in view of the tolerably accurate condition of the text, and the antiquity of the three documents on which the printed text rests, do I consider it essential to invoke the aid of the Constantinople MS., though possibly it would help to clear up more than one of the obscurities which are unavoidable in a work of

[1] The quotation from Avicenna's *Shifā'* on p. 222 is a case in point.

The principal facts of Shahrastānī's life have already been given by Cureton in his Preface to the *Milal*. They go back to Ibn Khallikān. The only addition of any importance which I have been able to find comes from Subkī's *Ṭabaqātu-l-Kubrā*[1] (727/1327–771/1370). Subkī says that it is stated in Dhahabī's (673/1274–748/1348) History that Ibn al-Sam'ānī says that Shahrastānī was suspected of Ismā'īlī leanings; and that in Ibn al-Sam'ānī's *Taḥbīr* Shahrastānī is said to have been suspected of heresy and undue fondness for the Shī'as. Subkī goes on to say that he cannot think where Ibn al-Sam'ānī got his information, as his *Dhail* says nothing about these heretical tendencies of Shahrastānī, and all Shahrastānī's writings give the lie to such a belief. In his view, Ibn al-Sam'ānī never made the statement at all, but the libel is probably due to the author of the *Kāfī*,[2] who wrote that Shahrastānī would have been the Imām, had he not dealt with matters of faith in an uncertain spirit and inclined towards heresy and controversy. Further, it was felt that Shahrastānī went too far in supporting and defending the tenets of the philosophers whenever conferences and discussions were held—at least so said al-Khwārizmī.

Shahrastānī was a deeply religious man. The intensity of his devotion to the faith of Islam cannot be doubted by any one who reads this work, which in itself is a sufficient refutation of the calumnies of his detractors. It would not be germane to this presentation of the author's book to discuss the gulf between the learned and the uneducated Muslim which may well account for the suspicion which gathered round his memory. His deep distress at the ungodliness and wickedness of his age finds noble expression[3] in his discussion of the problem of evil; and his faith in an all-wise and beneficent providence rises spontaneously to the surface of an argument with a rival school.

If he is more patient with the sects than his fellow schoolmen it is because he sees more deeply into the causes of the differences. His summing up at the end of the chapters is generally mediating in tendency, unless the point of issue is fundamental and admits of no

reference to the *Nihāya* in Jurjānī's commentary on Ījī's *Mawāqif*, p. 11. Jurjānī died in A.H. 816, i.e. A.D. 1413.

[1] iv. 78.

[2] I can only hazard a guess as to the author of this book. By eliminating the works quoted by Brockelmann, ii. 638, which were written before Shahrastānī's day and after Dhahabī, the most probable offender would seem to be Muwaffaq al-Dīn al-Maqdisī 541/1146–620/1223. Brockelmann gives the full title of the work as al-Kāfī fī-l Furū', and the only copy known to him is the Paris MS. 1104. This man was only a child of seven when Shahrastānī died, but he studied in Baghdad, and, as a Hanbalite, he would hardly be likely to sympathize with Shahrastānī's liberal attitude towards the problems of philosophy and theology which the Hanbalites refused even to discuss.

[3] p. 266.

despite its comparative lack of criticism and discussion, is extremely important in the light it throws on the subjects discussed by Muslims in Ash'ari's day. He was the founder of the school of theological thought which has dominated the minds of the majority of Muslims down to the present time.

I venture to think that the long overdue publication of Shahrastānī's *Nihāya,* which might be rendered *The Present Position of Speculative and Dogmatic Theology,* will enhance the importance of the *Maqālāt*, as its own importance will be increased by the latter. These two works are separated by more than two centuries of bitter controversy in theological and philosophical circles, and the stream of thought has left indelible marks upon the later work. Islam as al-Ash'arī left it had to be adapted and reinterpreted to meet the needs of the growing intellectualism: Shahrastānī's work indicates the nature and extent of that growth during the two centuries.

This particular Summa has a very real importance of its own. Shahrastānī (1086–1153) survived by some forty years or more the Imām al-Ghazālī who dealt philosophical studies among Muslims a heavy blow in his *Tahāfutu-l-Falāsifa.* I do not think that any clear trace of the *Tahāfut* will be found in these pages, from which it may be right to infer that, while Baghdad remained the intellectual centre of Islam, the more negative propositions of Ghazālī failed to carry the support of Islamic scholars.[1] Shahrastānī is the last great philosopher of Islam before Averroës. He has some claim to be regarded as an original thinker. The fact that he did not retain in the eyes of his co-religionists that eminence as a theologian to which his ability entitled him may be attributable to a number of causes. First, his sturdy intellectual independence made him appear somewhat of a dangerous modernist in an age which threatened to go to pieces. (See al-Ghazālī on this subject.) Secondly, he had not that command of Arabic which would commend him to a later generation, though, of course, it is possible to exaggerate the effect of this shortcoming; and thirdly, the growing reaction against *kalām* which followed the publication of al-Ghazālī's attack on philosophy as a whole tended to force all such books into the background where they were studied only by the learned, and ceased to form a normal part of the teaching of philosophy and theology.[2]

owing to the lines *laqad ṭuftu,* &c., mentioned by Ibn Khallikān being on the Haidarabad copy, is interesting. See p. 3 of the Arabic text of the *Nihāya.*

[1] This is a subject to which I hope to return in the future.

[2] However, Yāqūt, iii. 63, 13 says that al-Ḥasan b. al-Ẓi'r (d. 598), who was a distinguished Cairene scholar, made it his practice to commit to memory one authoritative manual on each of the sciences, and he chose our author's *Nihāya* as his manual of Kalām. I owe this reference to Prof. Margoliouth. I find a further, and much later,

INTRODUCTION

SINCE William Cureton, in 1846, published in two volumes the text of *Kitābu-l-Milal wal-Niḥal*, al-Shahrastānī[1] has justly been held in high regard by all students of the history of religions. For the greater part of a century the *Milal* has been used as a mine from which to extract information about the religion and philosophy of the Near East. Though the publication of similar works such as *al-Farq bain al-Firaq* and Ibn Ḥazm's *Milal* have robbed Shahrastānī's work of the unique importance it achieved in Europe after the publication, in 1850, of Theodor Haarbrücker's translation under the title *asch-Schahrastānī's Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, its careful summary of the points of difference which divide the multitudinous sects, and its succinct account of their general characteristics make it for all time indispensable.

The *Nihāyatu-l-Iqdām fī ʿIlmi-l-Kalām* was clearly designed by al-Shahrastānī as a complementary sequel to his *Milal*. In it he frequently cites the latter. He was conscious, no doubt, that he lay open to the charge of excessive objectivity in his treatment of the tenets of the sects—a charge which has justly been preferred against him more than once.[2] In this volume he clears himself so far as, and only so far as, the principal Muslim sects are concerned. His object is to indicate the farthest point reached by the philosophical thinkers of his day and to show how far their tenets are reasonable and reconcilable with orthodoxy, and in what respects they are wrong or defective.[3]

As would be expected, Shahrastānī's chief difficulties lay in combating the speculations and arguments of the Muʿtazila who were much more strongly entrenched in a somewhat defective, but on the whole defensible, system of philosophy.

Shahrastānī himself gave a general, but by no means blind, allegiance to the Ashʿarite school.

While the present book was being printed Dr. H. Ritter published in Stambul al-Ashʿarī's *Maqālātu-l-Islāmiyyīn*.[4] This latter work,

[1] According to al-Samʿānī, his full name was Abū-l-Fatḥ Muḥammad ibn Abū-l-Qāsim ʿAbd al-Karīm ibn Abū Bakr Aḥmad al Shahrastānī. He was born in 479/1086 and died in 548/1153. (Other dates of his birth are given as 467 and 469.) He was a native of Shahrastān in the province of Khurāsān.

[2] E.g. by D. S. Margoliouth in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, article *Kalam*. See also *Encyclopaedia of Islam*, article *Shahrastānī*, p. 263.

[3] E.g. his attack on Avicenna's theory of God's relation to the world in Ch. I.

[4] Part I in 1929; Part II in 1930. The suggestion in Dr. Ritter's Introduction (Arabic, p. 21) that Shahrastānī himself was the scribe of the MS. of the *Maqālāt*,

CONTENTS

this country, will not be without value to scholars who, to quote the words of Cureton's preface to his *Milal*, 'being able to estimate the difficulty of my undertaking and the labour which I have bestowed upon it, will be ready upon every occasion to accord me the fullest indulgence'.

I have pleasure in recording my deep gratitude to the Council of the British Academy who made a handsome grant towards the heavy cost of printing this work, and to the University of Oxford who by vote of Convocation authorized the James Mew Scholarship Fund to make a substantial contribution to the same. Without this aid the publication of the book would not have been possible.

I also thank the Librarians of the Bodleian and the Bibliothèque Nationale for allowing me to have photographs of the manuscripts in their possession. Especially I desire to thank the Librarian of the Preussische Staatsbibliothek in Berlin for his kindness in placing the manuscript at my disposal, thus saving me considerable expense and the uncertainty which constantly resides in a photograph of an altered reading or a decayed page.

My thanks are also due to the Imprimerie Catholique at Beyrouth for the careful reading of the rotographs. Some of the rather numerous mistakes could have been avoided had I been able to see a final proof before the sheets were printed off, but to send final proofs from Syria to England and back would have caused intolerable delay.

I cannot adequately thank my friend Professor Nicholson who, amid his innumerable activities, has found time to read the whole of the Arabic text of this book in proof, and has made numerous corrections which I have almost always adopted. I am also indebted to Mr. Reade, sub-Warden of Keble College, for allowing me to consult him on some of the problems of the subject-matter; and most especially to the Rev. Father Walker, S.J., who very kindly read my translation of the first two chapters and made many helpful criticisms and suggestions. Lastly I would thank Professor Margoliouth, at whose suggestion I undertook this work, for his advice and help in the difficulties which I encountered at the beginning of the enterprise, and for his ready elucidation of some of the obscurities in Chapter I.

ALFRED GUILLAUME

Culham, Oxon.
March, 1934.

PREFACE

IT has been my endeavour to translate what my author wrote in such a way as to make him intelligible to the reader, while preserving the idiom which he employed. The danger of this method is obvious: if the style and arrangement of the Arabic is followed too closely the meaning in English will inevitably be somewhat obscure. (Those who have used Haarbrücker's translation of the *Milal* will readily admit that the German is sometimes unintelligible by itself.) On the other hand, to paraphrase a work of this kind and to force its terminology into the mould of contemporary or medieval philosophy is a greater danger. It is common knowledge that a great many ideas of the Ash'arites passed over to Christian scholasticism, but they suffered a sea change. I have endeavoured to leave them as they are. I hope, I do not claim, that I have done my author justice. Where I have failed I enjoy distinguished company. Shahrastānī writes with one eye on Avicenna. Now Algazel, who attacked Avicenna as the man responsible for the system he hated, and Averroës who attacked him as the man responsible for the incoherence of philosophy, agree on one thing, namely the obscurity of Avicenna's diction, which sometimes defeated their attempts to grasp his meaning.

Chapter I, which forms the basis of the writer's view of God and the universe, I have translated very fully. Chapter VI, too, which deals with Nominalism, I have reproduced fairly fully; it is a good example of acute reasoning and dialectic. The rest of the book I have treated less generously, but without, I hope, omitting anything of real importance.

It had been my intention (as I announced when Part I was published in 1930) to write an excursus on the philosophical background of the Muslim creeds. But in 1932 Professor Wensinck published his masterly treatise on *The Muslim Creed, its Genesis and Historical Development*, which relieves me of that duty. It had also been my intention to contribute some notes on the relation of Shahrastānī's position to that of his predecessors and successors. This, with great regret, I have had to postpone indefinitely owing to the pressure of administrative duties which have frequently compelled me to lay aside my books for months at a time just when the solution of a problem seemed in sight. To study the metaphysical niceties in which Shahrastānī delighted, and to compare them with conflicting theories in works which are only accessible in a few libraries, in my present circumstances is an impossible task. Nevertheless, I hope that this, the first work of its kind on Arabic scholasticism to be published in

OXFORD UNIVERSITY PRESS
AMEN HOUSE, E.C. 4
LONDON EDINBURGH GLASGOW
NEW YORK TORONTO MELBOURNE
CAPETOWN BOMBAY CALCUTTA
MADRAS SHANGHAI
HUMPHREY MILFORD
PUBLISHER TO THE UNIVERSITY

PRINTED IN GREAT BRITAIN AT THE UNIVERSITY PRESS, OXFORD
BY JOHN JOHNSON, PRINTER TO THE UNIVERSITY

THE SUMMA PHILOSOPHIAE OF AL-SHAHRASTĀNĪ

KITĀB NIHĀYATU 'L-IQDĀM FĪ 'ILMI 'L-KALĀM

EDITED WITH A TRANSLATION
FROM MANUSCRIPTS IN THE
LIBRARIES OF OXFORD, PARIS, AND BERLIN

BY

ALFRED GUILLAUME
M.A. OXON.; Principal of Culham College;
formerly Professor of Oriental Languages
in the University of Durham

OXFORD UNIVERSITY PRESS
LONDON : HUMPHREY MILFORD
1934

AL-SHAHRASTĀNĪ
KITĀB NIHĀYATU 'L-IQDĀM
FĪ 'ILMI 'L-KALĀM